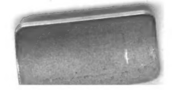
Stimmen aus Maria-Laach




Dei
Sub Numine
Viget



Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

Einunddreißigster Band.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1886.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des einunddreißigsten Bandes.

Recensionen.

Miscellen.

Die päpstliche Encyklika „Immortale Dei" vom 1. November 1885.

IV.

(Fortsetzung.)

Der Staat und die Religion.

Die vorausgehenden Erwägungen über die wahre Natur der öffentlichen Gewalt, über die Pflicht des bürgerlichen Gehorsams und deren nothwendige Voraussetzung haben bereits den berechtigten Schluß nahegelegt, daß die Religion zu den wesentlichsten und vitalsten Interessen jedes Staates gehört. Andererseits hat die Geschichte und die Erfahrung aller Zeiten mächtig dazu beigetragen, eben dieser Wahrheit bis in die neueste Zeit den Charakter eines unbestrittenen politischen Axioms zu verleihen. Es dürfte wohl nie einen Staatsmann von Bedeutung gegeben haben, der es nicht theoretisch anerkannt oder praktisch in Rechnung gebracht hätte. Washington, der Gründer der nordamerikanischen Union, war weit entfernt, die Indifferenz gegen die Religion als Staatsprincip anzuerkennen. In seiner Abschieds-Adresse von 1796 sprach er die denkwürdigen Worte: „Die Religion und Moral sind die unentbehrlichen Stützen der Staatswohlfahrt. Vergeblich würde der sich auf seinen Patriotismus berufen, welcher diese beiden Grundpfeiler des gesellschaftlichen Gebäudes umstürzen wollte. Der politische Mann wie der religiöse muß dieselben verehren und lieben. Ein ganzes Buch würde nicht hinreichen, um die Beziehungen alle darzustellen, welche sie zu der öffentlichen Wohlfahrt und zu der der Individuen haben. Was würde aus dem Vermögen, der Ehre, dem Leben selbst der Bürger werden, wenn die Religion nicht verhinderte, die Eide zu verletzen, mit deren Hülfe die Rechtspflege die Wahrheit sucht? Nehmen wir einen Augenblick an, daß die Moral für sich allein bestehen könnte. Was aber der Einfluß einer sehr sorgfältigen Erziehung vielleicht auf Geister von einer

besonders glücklichen Anlage zu wirken vermag, das verbietet uns die Vernunft und die Erfahrung von der Moral einer großen Nation zu erwarten ohne die Mitwirkung des religiösen Glaubens.“ — Napoleon Bonaparte, das Kind der französischen Revolution, hatte gleichwohl, sobald er an die Spitze des Staates trat, nichts Eiligeres zu thun, als den christlichen Cultus wieder zum Gemeingut des französischen Volkes zu machen. Der englische Staatsmann Robert Peel erklärte in seiner Rede vom 13. Februar 1848 (für die politische Emancipation der Juden): „Ich muß vor Allem meinerseits jede Uebereinstimmung mit der Lehre zurückweisen, daß uns in unserer Eigenschaft als Gesetzgeber die Religion ein Gegenstand der Gleichgültigkeit sei. Ich bin tief von der Ueberzeugung durchdrungen, daß es unsere wichtigste Pflicht ist, die Interessen der Religion und ihren Einfluß auf das menschliche Gemüth zu befördern u. s. w.“ Nicht geringern Werth legte bekanntlich auch Thiers als Staatsmann auf die Religion[1]. — Auch die Lehrer des Staatsrechtes neuerer Schule konnten sich dieser Einsicht nicht verschließen. Bluntschli kommt nach einer eingehenden Erwägung dieses Gegenstandes zu dem Schlusse: „Das ist somit gewiß: da die Religion den mächtigen Einfluß übt auf das ganze Völkerleben, so kann der Staat sich unmöglich gleichgültig und indifferent verhalten zu der Religion. Würde er sich um die Religion des Volkes nichts bekümmern, so würde er sich um die Grundbedingungen seines eigenen Daseins und seiner Wohlfahrt nicht kümmern.“[2] — Sehr bezeichnend ist ferner die Thatsache, daß selbst der bekannte Verschwörer Mazzini in seinem vorgerückten Alter sich veranlaßt fühlte, die jüngere Generation der europäischen Revolutionspartei, deren Haupt und Lehrer er gewesen war, in einem offenen Sendschreiben sehr angelegentlich vor dem leichtsinnigen Preisgeben der Gottesidee zu warnen, weil auf der Grundlage des Atheismus das gesellschaft-

[1] Im Jahre 1848 schrieb Thiers an einen seiner Freunde: „J'ai toujours cru, qu'il fallait une religion positive, un culte, un clergé. . . . Aujourd'hui que toutes les idées sont perverties et qu'on va nous donner dans chaque village un instituteur, qui sera un phalanstérien, je regarde le curé comme un indispensable rectificateur des idées du peuple. Il lui enseignera du moins, au nom du Christ, que la douleur est nécessaire dans tous les états, qu'elle est la condition de la vie et que quand les pauvres ont la fièvre, ce ne sont pas les riches, qui la leurs envoient.“ — Und kurz vor seinem Tode äußerte er: „J'ai défendu avec conviction la religion chrétienne comme intéressant au plus haut degré la grandeur de la France, la liberté bien entendue et la société tout' entière, qui sans le catholicisme tomberait dans un affreux chaos.“

[2] Allgemeines Staatsrecht. Bd. II. S. 278. München 1857.

liche Leben sich weder aufbauen noch reconstruiren lasse. Auch Macchiavelli, der Hauptlehrmeister der gemeinsten Interessen-Politik, hat diese Wahrheit nicht mißkannt. Es war seine Selbstverurtheilung, die er in den Worten niederschrieb: „Gleichwie die Achtung vor dem göttlichen Cultus (der Religion) eine der Ursachen ist, denen die Staaten ihre Größe verdanken, so ist auch die Verachtung desselben die Ursache ihres Unterganges. . . . Es gibt kein sichereres Zeichen von dem nahen Untergang eines Staates, als die Verachtung der Religion.“ [1] Da er aber andererseits doch nur in dem augenblicklichen Vortheil, auch im Gegensatz zu den Vorschriften der Religion, die maßgebende Richtschnur der Politik erkannte, so begnügte er sich mit der eindringlichen Mahnung an die Herrscher, die Religion wenigstens in ihrem „Aeußern“, in ihren „Reden“ zur Schau zu tragen (!) [2].

Von der naheliegenden Erkenntniß der hohen Staatsinteressen, die sich thatsächlich und geschichtlich an die Religion knüpfen, ist aber noch ein weiter Weg bis zur richtigen Erkenntniß der praktischen Pflichten, die sich daraus für die Staatsregierungen ergeben. Ja es gibt sogar nicht wenige der modernen Staatsrechtslehrer, die nur darum das Interesse des Staates für die Religion und Moral des Volkes besonders betonen, um die Uebergriffe der Staatsgewalt in das der Kirche durch göttliches Recht zugewiesene Berufsgebiet zu rechtfertigen, besonders in Hinsicht auf Erziehung und Volksunterricht. Am liebsten möchte man die Kirche ganz überflüssig machen und dem omnipotenten Staat die ganze Sorge für Religion und Sitte und selbst das Schiedsrichteramt über die Gewissen als Attribut der staatlichen Souveränität übertragen. Das hieße offenbar nicht die Religion im Interesse des Staates fördern, sondern sie wesentlich stören und untergraben; das hieße im directen Gegensatz zur Religion Gottes Ordnung verachten und mit unberufener Hand einen willkürlichen Ersatz dafür aufrichten [3]. Vom christlichen Standpunkte aus betrachtet, besteht die pflichtschuldige Förderung der Religion von Seiten des Staates und hiermit seiner eigenen wichtigsten Interessen in

---

[1] Erörterungen über die zehn ersten Bücher des Livius, I. 11 u. 12.

[2] Das Buch vom Fürsten, Kap. 18.

[3] Thiers hat in einer Rede (Juli 1871) in Bezug auf die römische Frage gesagt: „Pour moi, toucher à une question religieuse est la plus grande faute, qu'un gouvernement puisse commettre . . . tout gouvernement qui veut entreprendre sur la conscience d'une partie quelquonque de la nation est un gouvernement impie aux yeux même de la philosophie.“

dem wirksamen Schutze der kirchlichen Freiheit und in der äußern Unterstützung des kirchlichen Amtes. Doch darauf haben wir noch später zurückzukommen.

An das religiöse Staatsinteresse schließt sich aber noch eine andere praktische Erwägung an, für welche dem modernen Geist gleichfalls mehr und mehr das rechte Verständniß abhanden gekommen ist; und diese wird von Leo XIII. eingehend hervorgehoben. Die Stelle lautet[1]:

> „Ist nun aber in solcher Weise der Staat geordnet, so liegt es am Tage, daß er durch öffentliche Religionsübung seine so vielen und wichtigen Pflichten Gott gegenüber zu erfüllen hat. — Schon die Vernunft gebietet einem jeden, Gott einen heiligen und religiösen Dienst zu weihen; denn in seiner Hand stehen wir, von ihm sind wir ausgegangen, zu ihm sollen wir wieder zurückkehren. Dasselbe Gesetz gilt auch für die bürgerliche Gesellschaft. Denn auch in der Gesellschaft geeint sind die Menschen ebenso in Gottes Gewalt, wie der einzelne. Und hat der einzelne Gott zu danken, so nicht minder auch die Gesellschaft, die durch ihn entstanden ist, die sein allmächtiger Wille schirmt und erhält, dessen Barmherzigkeit einen überfließenden Schatz von Gütern ihr gespendet hat. Wie es darum für einen jeden Sünde wäre, seine Pflichten Gott gegenüber zu vernachlässigen, und es unsere unerläßliche Aufgabe ist, unser Gemüth ganz von der Religion durchdringen zu lassen und auch durch unsern Wandel Zeugniß von ihr zu geben — nicht von jedweder beliebigen Religion, sondern von jener, die uns Gott geboten hat und deren Wahrheit gewisse, über jeden Zweifel erhabene Kennzeichen darthun —, ebenso wäre es auch von Seiten der Staaten ein Frevel, wollten sie sich derart gebahren, als ob es gar keinen Gott gäbe, oder die Religionsangelegenheiten als einen ihnen ganz fremden Gegenstand von sich weisen, oder von den verschiedenen Religionen eine oder die andere nach Belieben aufnehmen; auch für sie gibt es keine andere Art und Weise der Gottesverehrung, als jene, welche Gottes Wille selbst vorgeschrieben hat.“

Die besonderen Pflichten, die den Regierenden bezüglich der Religion obliegen, ergeben sich zwar aus dem Gesagten von selbst. Dessen-

---

[1] Herder'sche Ausgabe des „Rundschreibens“ S. 12 f.

ungeachtet findet es der Heilige Vater nicht für überflüssig, sie ausdrücklich hervorzuheben, indem er fortfährt:

„Heilig sei daher den Fürsten Gottes Name; und dieß sollen sie als eine ihrer wichtigsten Pflichten erachten, der Religion huldvoll sich zu erweisen, ihr wohlwollende Schirmherren zu sein, im Namen und kraft des Gesetzes sie zu vertheidigen und in keiner Weise eine Bestimmung oder Entscheidung zu treffen, welche auf irgend eine Art sie versehren könnte. Doch das sind sie auch den Bürgern schuldig, deren Regierung ihnen anvertraut worden ist. Wir Menschen alle sind ja geboren und empfänglich für ein höchstes und letztes Gut, das jenseits liegt, über diesem Leben so kurz und voll Fährlichkeiten, im Himmel; und all unser Denken soll unverrückt dorthin gerichtet sein. Nur in ihm findet der Mensch sein vollkommenes und allseitiges Glück; deßhalb ist es die angelegenste Sorge eines jeden, dieses Ziel zu erreichen. Darum soll die bürgerliche Gesellschaft, die ja keine andere Aufgabe hat, als das allgemeine Beste zu fördern, derart das staatliche Wohl wahrnehmen, daß die Bürger in diesem ihrem innersten Verlangen nach dem Besitze des höchsten und unvergänglichen Gutes nicht nur nicht geschädigt, sondern auf alle mögliche Weise gefördert werden. Letzteres geschieht aber vorzüglich dadurch, daß die Regierung die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Religion sich ganz besonders angelegen sein läßt; denn sie knüpft das Band zwischen dem Menschen und Gott.“

Es ist nicht bloß ein christlich-theologisches, sondern ein philosophisch allgemein gültiges Princip, das hier ausgesprochen ist und das eben darum schon im heidnischen Alterthum theoretisch und praktisch seine volle Anerkennung gefunden hat. Sobald der Staat als ein in moralischer Einheit bestehender Organismus, als eine lebendige, mit Rechten und Pflichten ausgestattete moralische Persönlichkeit gedacht wird, die überdieß kein willkürliches Kunstgebilde, sondern ein aus der Hand des Schöpfers hervorgegangenes Naturwesen ist, so ist es schon durch die Vernunft über allen Zweifel erhaben, daß, wie dem Einzelmenschen, so auch dem Staate als solchem Gott gegenüber religiöse Pflichten obliegen. Die Analogie, die zu dieser Schlußfolgerung berechtigt, ist unläugbar; denn beiderseits bestehen dieselben objectiven Gründe, auf denen diese wesentlichen Pflichten jedes geschaffenen Vernunftwesens beruhen.

Eine Verschiedenheit auf Seite des Staates kann, wie wir weiterhin sehen werden, nur bezüglich der concreten Ausübung dieser Pflichten, bezüglich der praktischen Anwendung des Principes unter der Zwangslage äußerer anormaler Zustände, niemals aber bezüglich des Principes selbst und seiner unveräußerlichen Gültigkeit eintreten. Noch mehr, was vom Staate gesagt ist, gilt nicht weniger von jeder natürlich bestehenden gesellschaftlichen Einheit, also vor Allem von der häuslichen Gesellschaft. Auch sie hat als solche den religiösen Cultus als Pflicht anzuerkennen.

Alles das ist selbstverständlich für jeden, der überhaupt von Religion, von religiösen Pflichten und deren wahrer Grundlage einen richtigen Begriff hat. Daß es aber thatsächlich in der öffentlichen Meinung der Gegenwart keineswegs so selbstverständlich erscheint, ist lediglich der beklagenswerthen Fälschung und willkürlichen Verzerrung dieses Begriffes zuzuschreiben. Allerdings, hätte man sich unter Religion weiter nichts zu denken, als eine psychologische Erfahrung von ganz problematischer Natur, ein unbestimmtes Etwas, das sich, unbekannt woher und warum, thatsächlich dem Gemüthsleben des Menschen aufdrängt, ein schwärmerisches Gefühl, das den Menschen zeitweilig aus dem Kreis der sinnlichen Erkenntnißwelt in das Halbdunkel einer übersinnlichen Region versetzt und in dieser Beziehung in der Seele ein Bedürfniß begründet, welches seine Befriedigung verlangt, ähnlich dem ästhetischen Gefühl; oder eine Art Dichtung, die den Geist auf den Schwingen der Einbildungskraft über die Grenzen des Wissens hinausschwärmen läßt und so die Prosa des Lebens in erquickender Weise unterbricht; oder wie sie alle heißen mögen diese Irrlichter des modernen Unglaubens[1] — wenn, sagen wir, die Religion nichts anderes wäre, dann könnte überhaupt von religiösen Pflichten keine Rede sein, sondern höchstens von „religiösen Bedürfnissen“. Auch ist es bezeichnend genug, daß eben dieser Ausdruck im heutigen Sprachgebrauch sich bereits thatsächlich eingebürgert hat. Unter dieser Voraussetzung kann in der That die Religion sowie der Umfang und die Form ihrer Bethätigung nur „Privatsache“ des einzelnen sein, je nach dem Grade und der Art und Weise des empfundenen Bedürfnisses. Der Staat, dessen hervorragende Eigenschaft nicht gerade das Gemüths-

---

[1] Eine ausführliche Beleuchtung und Klassificirung der falschen Religionsbegriffe je nach ihrem Zusammenhang mit verschiedenen philosophischen Irrthümern bietet T. Pesch S. J., Die großen Welträthsel, Bd. II. Nr. 719—741.

leben ist, wird von derartigen Bedürfnissen jedenfalls am allerwenigsten geplagt.

Es frägt sich also vor Allem: Was ist in Wirklichkeit Religion und worauf gründen sich die religiösen Pflichten? Man unterscheidet bekanntlich natürliche und übernatürliche Religion, je nachdem dieselbe lediglich die natürliche Vernunft oder überdieß eine positive göttliche Offenbarung voraussetzt. Von beiden aber läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß weder Gefühle noch Gemüthsbewegungen zu deren Wesen an sich gehören, daß dieselben vielmehr bei Ausübung der Religion nur als begleitende subjective Factoren in Betracht kommen, welche hauptsächlich durch die psychologische Erregbarkeit des einzelnen bedingt sind. Die Religion, in ihrem Grunde betrachtet, ist überhaupt kein subjectiver Seelenvorgang, von dem wir uns erst auf dem Wege innerer Gefühlserfahrung Rechenschaft zu geben haben; sie ist vielmehr etwas durch und durch Objectives und wird nur insofern subjectiv, als der Mensch dieses Objective praktisch in sich aufnimmt und sich aneignet, d. h. subjectiv mehr oder weniger religiös wird. Auch liegt die Anforderung an diese subjective Aneignung schon in dem objectiven Wesen der Religion; denn es steht in nothwendiger Beziehung sowohl zum menschlichen Erkennen wie zum menschlichen Wollen.

Nach dem hl. Thomas von Aquin begreift die Religion alles das, wodurch der Mensch speciell in seinem Verhältniß zu Gott in rechter Weise geordnet wird[1]. Diese Ordnung aber muß gemäß der vernünftigen Natur des Menschen theils vom Verstande, theils vom Willen ausgehen. Mit Recht wird darum von der christlichen Philosophie die Religion im Allgemeinen definirt: „der Inbegriff derjenigen Wahrheiten, die das Verhältniß des Menschen zu Gott bezeichnen, und derjenigen Pflichten, die sich direct aus diesem Verhältniß ergeben". Die Definition findet sowohl auf die natürliche wie auf die übernatürliche Religion ihre Anwendung, nur mit dem Unterschiede, daß die Wahrheiten und Pflichten, die der erstern angehören, nur solche sind, die sich schon durch die Vernunft aus der Natur Gottes und des Menschen mit Nothwendigkeit ableiten lassen, während die letztere eine thatsächliche übernatürliche Intervention Gottes voraussetzt, wodurch

[1] Summ. th. II. II. q. 81. a. 1: „Religio proprie importat ordinem ad Deum. Ipse enim est, cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio; ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet sicut in ultimum finem."

theils die natürliche Religion selbst näher bestimmt und erläutert wird, theils Wahrheiten, die der Vernunft unzugänglich, und neue Beziehungen geoffenbart, außerordentliche Heilsmittel geboten und Normen der Gottesverehrung vorgeschrieben werden, welche in einer gnadenvollen übernatürlichen Heilsordnung Gottes begründet sind.

Indem wir uns zunächst nur auf die Definition der Religion im Allgemeinen beziehen, haben wir vor Allem zu constatiren, daß der Inhalt der Religion nothwendig theils ein theoretischer, theils ein praktischer ist; und zwar ist der theoretische um so wichtiger und maßgebender, als er die ganze logische Grundlage des praktischen in sich schließt. Eben darum läßt sich auch nichts Abgeschmackteres, ja kein größerer Unsinn denken, als eine Religion ohne Dogmen, ohne die Unterlage einer religiösen Ueberzeugung. Es ist eine Geistesverirrung, die weniger zur Verurtheilung als zum Mitleid herausfordert, wenn heute bereits in gewissen pädagogischen Kreisen diesem Unsinn gehuldigt wird, wenn man gedankenlos in den Chorus der liberalen Schlagwörter einstimmt mit dem bekannten Refrain von der „Befreiung der Religion von allen dogmatischen Fesseln". Es mögen sich die wenigsten klar bewußt sein, daß sie damit nichts Geringeres als den religiösen und in Folge dessen auch den moralischen und politischen Nihilismus auf ihre Fahne schreiben. Die vernünftige Menschennatur ist nun einmal so angelegt, daß jede Willensbethätigung nur auf einer entsprechenden Erkenntniß fußen kann, und daß ein blindes Gefühlsleben ohne Gegenstand des Menschen unwürdig und in sich unhaltbar ist.

Ist aber die Religion, damit sie überhaupt im Sinne des Apostels ein „rationabile obsequium" sein kann, nothwendig auf einen theoretischen Bestandtheil, auf die Erkenntniß von Wahrheiten angewiesen, die das Verhältniß des Menschen zu Gott zum Gegenstand haben, so ist damit auch der praktische Bestandtheil, wenigstens so weit er der rein natürlichen Ordnung angehört, unmittelbar gegeben. Denn es ist klar, daß aus der erkannten Wahrheit für den Willen die Verpflichtung erwächst, dieselbe als solche, sowie ihre praktischen Anforderungen unweigerlich anzuerkennen. Und so ist die Religion nichts weniger als etwas objectiv Unbestimmtes, psychologisch Räthselhaftes oder von rein subjectivem Inhalt. Die natürlichen Religionspflichten des Menschen sind schon durch das Naturgesetz ebenso objectiv bestimmt, wie das natürlich erkennbare Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer und höchsten Endziel seines Daseins, ein objectiv gegebenes ist. Wenn es aber zuweilen

vorkommt, daß scheinbar ohne jede bewußte Bezugnahme auf religiöse Wahrheiten eine Art Seelenbedürfniß praktischer Religionsübung in Form von Gefühlen sich einstellt, so ist das nur ein Beweis, wie tief und unauslöschlich die Gottesidee und die sich daran knüpfende Erkenntniß des geschöpflichen Verhältnisses zu Gott in der Natur des Menschen begründet ist, so daß sie selbst unbewußt sich geltend macht.

Zwei Grundwahrheiten sind es hauptsächlich, welche die wesentliche theoretische Unterlage der ganzen Religion bilden und deren Erkenntniß von Natur jedem Vernunftleben nahegelegt ist, nämlich die absolute physische Abhängigkeit des Menschen von Gott, dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge, und die ebenso unbedingte moralische Abhängigkeit von Gott, dem höchsten Gesetzgeber der Welt, dem letzten beseligenden Endziel und höchsten Gute des Menschen. In diesen beiden Grundwahrheiten ist aber eine ganze Summe von Einzelwahrheiten enthalten, welche gleichfalls schon dem Lichte der Vernunft zugänglich sind, überdieß aber durch die thatsächliche göttliche Offenbarung an die Menschheit eine hellere Beleuchtung, eine umfassendere Bestätigung und theilweise eine Erweiterung gefunden haben. Wie sehr auch der positivistische Naturalismus unserer Tage vor Allem bemüht ist, gerade diese göttlichen Lichtstrahlen mit tendenziöser Sorgfalt, die man „Wissenschaftlichkeit" zu nennen beliebt, vom Auge des Geistes künstlich abzuwehren und durch einen nebelhaften Schein der sinnlosesten Hypothesen und der ungereimtesten Hirnproducte zu ersetzen: es wird ihm nimmer gelingen, die Sonne der Geisterwelt auszulöschen. Wenn diese schmachvollen Bestrebungen längst nur der Geschichte himmelstürmender Thorheiten angehören werden, wird der gesunde menschliche Geist noch immer wie zu allen Zeiten nicht umhin können, Gott zu erkennen als den Urheber und das Endziel aller Dinge, den wohlwollenden und allmächtigen Schöpfer und absoluten Herrn des Universums, der dasselbe mit ewiger Vorsehung regiert und als unendlich weiser, gütiger und heiliger Gesetzgeber ordnet, endlich als das höchste Gut des Menschen selbst, in dem er sein letztes beseligendes Lebensziel erstreben und finden soll.

An diese Erkenntnisse aber knüpfen sich mit Nothwendigkeit, schon vom rein philosophischen Standpunkt, die entsprechenden religiösen Pflichten, die man mit dem Namen „Cultus" bezeichnet; sie sind lediglich die thatsächliche und praktische Anerkennung dessen, was der Verstand als wahr erkennt. Dazu gehört vor Allem die Pflicht der Anbetung, wie sie der unendlichen Erhabenheit und absoluten Oberherrlichkeit Gottes

über alles Erschaffene und ihr allein gebührt, die Pflicht der aufrichtigen und opferwilligen Hingabe und Unterwerfung des eigenen Willens unter den heiligen Willen des göttlichen Gesetzgebers, die Pflicht der Liebe Gottes über Alles als des höchsten Gutes, die Pflicht unbegrenzter Dankbarkeit, die Pflicht einer demüthigen und wachsamen Furcht Gottes und seiner strafenden Gerechtigkeit, die Pflicht der Hoffnung und des beharrlichen Vertrauens auf Gottes Güte und Beistand. Außerdem ist aber auch die Pflicht des Glaubens und der Unterwerfung des Verstandes schon als natürliche Pflicht geboten, sobald eine wirkliche und thatsächlich beglaubigte Offenbarung Gottes an den Menschen ergeht. Es bleibt ihm in diesem Falle nicht frei, über letztere sich hinwegzusetzen oder sie gleichgültig zu ignoriren, um sich auf das Gebiet der reinen Vernunfterkenntnisse und der Vernunftpflichten zu beschränken. Eine solche Ablehnung einer übernatürlichen göttlichen Belehrung wäre an sich schon eine schwere Verletzung auch der rein natürlichen Pflichten, eine stolze Verläugnung des absoluten geschöpflichen Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott, eine thatsächliche Verachtung Gottes als der absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Die Pflichten der Gottesverehrung können zudem nicht als solche angesehen werden, die einzig und allein den innern Menschen angehen und denen durch rein innerliche Seelenstimmung schon vollkommen Genüge geschieht. Um mit dem Wesen des Menschen im Einklang zu stehen, müssen dieselben zugleich als äußere Pflichten, als Aufgabe auch des äußern Menschen aufgefaßt werden, d. h. sie haben sich auch durch äußere Kundgebungen im privaten und bürgerlichen Leben zu bethätigen. Das Wesen des Menschen umfaßt nicht bloß ein unsichtbares geistiges Element, sondern ist in physischer Einheit aus Seele und Leib zusammengesetzt und ist als solches wesentlich Bestandtheil der sichtbaren Welt. Und diesem ganzen Wesen nach, mit allen seinen inneren und äußeren Beziehungen, hat der Mensch seine absolute Abhängigkeit von Gott praktisch anzuerkennen. Der Mensch ist ferner von Natur und nach der Absicht des Schöpfers nicht ein isolirtes Einzelwesen, er wurzelt vielmehr, wie bereits früher schon ausgeführt wurde, wesentlich in der Gesellschaft, hat sociale Aufgaben zu erfüllen, ist durch unzählige natürliche Bande mit der Gesellschaft verwachsen. Die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen aber, seien sie rein sittliche oder rechtliche, sind wiederum wesentlich informirt und getragen durch die religiösen Beziehungen zu Gott, dem Urheber und heiligen Ordner der Gesellschaft.

Es ist somit einleuchtend, daß der Mensch nicht bloß als menschliches Individuum, sondern auch als Glied der Gesellschaft seine religiösen Pflichten wahrzunehmen hat, um so mehr, als diese allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsame und insofern selbst gewissermaßen sociale Pflichten sind. Religiös als Mitglied einer sichtbaren menschlichen Gesellschaft wird aber der Mensch nur dann sein, wenn er die Religion auch in seinem äußern Leben bethätigt. Uebrigens hat die Natur selbst durch eine Art psychologischer Nothwendigkeit dafür gesorgt, daß eine aufrichtige und lebendige innere Gottesverehrung von selbst ihre äußere Ergänzung sucht, so lange sie nicht, aus was immer für einer Ursache, durch einen künstlichen und gleichsam gewaltsamen Verschluß daran gehindert wird. Aber auch gegen letzteres hat die Natur ihren wirksamen Protest; sie läßt es auf die Dauer nicht ungestraft. Die Folge wird sein, daß ohne äußere Akte auch die innere Gottesverehrung, weil sie der naturgemäßen Lebensentfaltung, der Mitwirkung des ganzen Menschen und der ständigen äußern Anregung entbehrt, allmählich in sich selbst schwindet und erstirbt oder wenigstens zu einer gotteswürdigen Intensität und praktischen Wirksamkeit sich nicht zu erheben vermag. Wo also jede äußere Gottesverehrung verschmäht wird, darf man nicht mit Unrecht auf einen Mangel an der innern schließen. Daß ein äußerer Cultus zu dem innern ähnlich wie der Leib zur Seele gehöre, wird zudem durch die Religionsgeschichte der Menschheit aller Zeiten bestätigt. Es genügt, hier an die Opferhandlungen zu erinnern, die uns schon an der Wiege des Menschengeschlechtes begegnen und von da an mit den mannigfaltigsten symbolischen Riten als gemeinsame Tradition aller Völker und aller Zeitalter erscheinen.

Erst dem Kant'schen Rationalismus blieb es vorbehalten, die Moral auf Kosten der Religion zu betonen und jegliche besondere Pflicht der Gottesverehrung, sowohl der innern wie der äußern, soweit sie nicht in dem sittlichen Lebenswandel selbst enthalten ist, in Abrede zu stellen[1]. Es hängt dieß allerdings mit der Grundlehre der Kant'schen Moral zusammen, die ohne alle Rücksicht auf Gott lediglich auf der Autonomie der Vernunft sich aufzubauen sucht, indem sie die

[1] „Ich nehme folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigenden (!) Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Werke. Leipzig 1839. Bd. VI. S. 358).

letztere an Stelle Gottes zur alleinigen, absoluten Gesetzgeberin macht und in ihr allein die letzte und eigentliche Quelle aller sittlichen Verpflichtung zu finden vermeint. Abgesehen von den höchst unphilosophischen Ungereimtheiten und Widersprüchen, wodurch diese Lehre auch nach dem Urtheil der Vernunft sich innerlich selbst vernichtet (wie dieß von der christlichen Philosophie unzählige Mal bis zur Evidenz aufgezeigt worden ist), trägt sie ein wenn möglich noch offenkundigeres Zeichen der Verwerfung an der Stirne. Sie charakterisirt sich von vornherein als die radicalste Verachtung der offenkundigsten Stimme der Natur, der ununterbrochenen und allgemeinen Vernunftüberzeugung des gesammten Menschengeschlechtes. Mehr braucht es aber nicht, um sie mit Gewißheit als Irrwahn zu bezeichnen. Mag daher auch die gelehrte Gottentfremdung unserer Tage ein wohlbegreifliches Interesse daran haben, die Kant'sche Weisheit für ihre Zwecke zu verwerthen, und darum die „gänzliche Unabhängigkeit der Moral von der Religion“ bereits in weiten Kreisen der „Gebildeten“ nicht nur als ein selbstverständliches Axiom der „Wissenschaft“, sondern auch als ein Princip der Schule und der künftigen Volkserziehung zu proclamiren wagen, die Unwahrheit wird dadurch nicht zur Wahrheit, wohl aber zu einer Quelle des sittlichen wie des religiösen Verderbens für Staat und Gesellschaft. Es ist ein gefährliches Experiment, das man anstellt, eine Volksmoral ohne Religion pflegen zu wollen. Die Geschichte hat darüber ihr Urtheil längst abgegeben, und wenn das noch nicht glaubwürdig genug erscheint, so wird sie vielleicht in Zukunft dasselbe in größerem Umfang wiederholen und in allgemein verständlicher Sprache zur Geltung bringen. Einen Vorgeschmack dessen bietet ja bereits die Tagesgeschichte. Aber auch abgesehen von der Erfahrung ist und bleibt es eine philosophisch feststehende Wahrheit: ohne Religion gibt es keine wirkliche Moral, jedenfalls keine, die für die menschliche Gesellschaft von irgendwelchem zuverlässigen Werthe sein könnte. Ohne Religion, ohne Anerkennung religiöser Pflichten lassen sich zwar Anforderungen denken an das sittliche Gefühl, das jedem Menschen unwillkürlich innewohnt; es kann auf Grund der Humanität und Urbanität eine gewisse Achtung bestehen vor den äußeren Umgangsformen der civilisirten Gesellschaft; aber es gibt ohne Religion keine sittlichen Pflichten, die unter allen Umständen das Gewissen binden, aus dem einfachen Grunde, weil es nur Gott zukommt, mittelbar oder unmittelbar im Gewissen zu verpflichten, und folglich jede sittliche Pflicht entweder im religiösen Verhältniß zu Gott wurzelt oder überhaupt nicht als eine wahre

Gewissenspflicht angesehen werden kann. Was aber eine solche Moral ohne den ernsten Hintergrund der Verantwortlichkeit vor einem höhern, unsichtbaren Richter für die Menschen, wie sie nun einmal sind, eigentlich heißen will, kann jeder leicht ermessen, dem die Macht der menschlichen Leidenschaften nicht ganz unbekannt ist[1]. Man spricht von „fortschreitender Bildung“, die berufen sei, in der Moral den Einfluß der Religion zu ersetzen! — Ja wohl, die „Bildung“! — die wird, wo sie selbst nicht von religiösen Ideen getragen wird, so wenig eine Stütze der Moral sein, daß sie vielmehr deren Ruin gründlich fördern und bedeutend beschleunigen muß, bis sie schließlich im vollständigen Bankerott der Civilisation wieder untergeht. Nichts begreiflicher als das; denn die religionslose Bildung schärft in dem Maße die menschlichen Leidenschaften, als sie deren Genüsse verfeinert, deren Mittel vervielfältigt und deren Prätensionen in's Ungemessene steigert[2]. Auch hierzu hat uns ja das verflossene wie das gegenwärtige Jahrhundert der Civilisation recht lehrreiche Illustrationen geliefert.

Wenn wir aus dem Gesagten die unbedingte Nothwendigkeit der Religion neben der Moral mit Bestimmtheit folgern dürfen, so ist das noch nicht einmal die ganze Wahrheit, die sich daraus ergibt. Es muß vielmehr zu deren Ergänzung noch hinzugefügt werden: die Pflicht der Gottesverehrung ist die erste und vorzüglichste aller übrigen Pflichten, weil sie die Grundlage aller ist und zudem alle an innerer Würde überragt. Dieser Rang wurde in der That schon vom heidnischen Alterthum durchweg der Religion zuerkannt. Das Lehrgedicht, welches unter dem Namen „Goldene Sprüche des Pythagoras“ auf uns

---

[1] Voltaire, dem man in diesem Punkte ein Urtheil zutrauen darf, drückte sich darüber in derben Worten aus: „Philosophirt über die beste Regierungsform, so lange ihr wollt; wenn ihr aber einen Marktflecken zu regieren habt, muß er Religion haben. Ebenso sehe ich auch die Fürsten und ihre Räthe ohne diesen Zügel als wilde Thiere an, die mich ganz gewiß aufzehren werden, wenn ich ihnen zu einer Zeit unter die Klauen gerathe, wo sie Hunger haben, und denen es nachher nicht einmal einfällt, daß sie etwas Böses gethan haben.“

[2] „Die Religion ist das Aroma, welches die Wissenschaft vor Fäulniß bewahrt“, sagt Baco; und de Maistre schreibt: „Die Religion ist die Mutter der Wissenschaft. Das Scepter der Wissenschaft gehört Europa nur darum, weil es christlich ist. Nur darum ist es zu einem so hohen Grade von Civilisation und Kenntnissen gelangt, weil es mit der Theologie angefangen. . . . Lehret die jungen Leute Physik und Chemie, ehe ihr dieselben in Religion und Moral befestigt habt; sendet einem rohen Volke Akademiker, ehe ihr ihm Missionäre gegeben habt: und ihr werdet den Erfolg sehen“ (Abendstunden von St. Petersburg, 10. Unterhaltung).

gekommen ist und worin die natürlich erkennbaren sittlichen Pflichten des Menschen mit ziemlicher Vollständigkeit aufgezählt werden, beginnt mit folgenden Versen:

Ehre zuerst die unsterblichen Götter, so wie das Gesetz es
Heischt; hoch halte den Eid, und dann die erlauchten Heroen.

Daß die Religion, die innere und äußere Religionsübung zu den ersten und wesentlichsten Menschenpflichten gehört, steht somit für jeden Vernünftigen unzweifelhaft fest; und daß sich daran wie für die einzelnen so auch für den Staat und die ganze Gesellschaft ein Lebensinteresse knüpft, ist ebenso unläugbar. Damit ist zugleich mit voller Klarheit die unbedingte Pflicht jeder Regierung ausgesprochen, die Interessen der Religion nicht nur nicht anzutasten und zu behindern, sondern durch gesetzlichen Schutz zu vertheidigen und zu fördern. Diese Pflicht kann sich jedoch, wie der Heilige Vater mit Recht noch besonders bemerkt, nicht auf „jede beliebige Religion“ beziehen, sie kann an sich und objectiv einzig und allein diejenige Religion zum Gegenstand haben, die sich als von Gott selbst angeordnet und geboten erweist. Wer sich überhaupt den richtigen Begriff von Pflicht und ihrem wesentlichen Ursprung bewahrt hat, wird auch dieses selbstverständlich finden.

Einer weiteren Beleuchtung bedarf hier unseres Erachtens nur noch die Frage: ob auch der Staat als solcher ähnlich wie der einzelne Mensch die Gottesverehrung als seine Pflicht anzuerkennen, sie durch öffentliches Bekenntniß, durch öffentlichen Cultus der wahren Religion (im eben bezeichneten Sinne) zu bethätigen hat?

Diese wichtige Frage wird von Leo XIII. grundsätzlich bejaht, und die Gründe, die dafür angeführt werden, beweisen, wie bereits oben gezeigt wurde, daß dieselbe nicht nur vom christlichen, sondern auch vom philosophischen Standpunkte aus im Princip unbedingt bejaht werden muß. Denn dasselbe absolute geschöpfliche Abhängigkeitsverhältniß, das dem einzelnen Menschen Gott gegenüber die Religion zur Pflicht macht, wiederholt sich unzweifelhaft in gleicher Weise zwischen der öffentlichen moralischen Persönlichkeit des Staates und Gott, dem unendlichen Urheber, Wohlthäter und Gesetzgeber der Gesellschaft. Gleichwohl ist hier das Princip selbst von der jeweiligen praktischen Anwendung des Princips wohl zu unterscheiden. Das Princip repräsentirt an sich eine unwandelbare und intransigente Wahrheit, eine unbedingte Forderung der Vernunft; es muß sich somit ganz und voll unter allen Umständen behaupten. Bezüglich seiner Anwendung können aber in

einem gegebenen Staate äußere Umstände eintreten, welche dessen ideale Verwirklichung theilweise unmöglich machen, und in diesem Falle kann auch eine principiell unbedingte Pflicht sich praktisch nicht weiter als bis an die Grenzen des Möglichen erstrecken. Es entsteht dadurch nicht ein neues Princip, durch Compromiß vom erstern abweichend, sondern vielmehr ein Nothstand, dem das eine ursprünglich maßgebende Princip unverändert mit allen seinen Ansprüchen gegenübersteht, zur Zeit jedoch in seiner Verwirklichung sich äußerlich gehemmt sieht. So lange die Glaubenseinheit, wie sie ohne Zweifel durch die christliche Heilsökonomie und die Idee des christlichen Gottesreiches auf Erden gefordert war, die gemeinsame glückliche Erbschaft der christlichen Völker ausmachte, fehlte im christlichen Staate jede Veranlassung zu der erwähnten Unterscheidung. Die „Staatsreligion“ im Anschluß an den gemeinsamen Glauben wurde von selbst eine vom christlichen Staate untrennbare Institution. Seitdem jedoch durch frevelhaftes Beginnen dieses kostbare Gemeingut der Völker zerstört wurde, seit der Todfeind des Menschengeschlechtes in die reichgesegnete und herrlich aufsprossende Weizensaat der christlich-europäischen Cultur das Unkraut des vielgestaltigen Irr- und Unglaubens gesäet und endlich dem üppig wuchernden Eindringling neben dem vorberechtigten Weizen durchweg den gleichen oder einen bessern Antheil an Regen und Sonnenschein zu sichern gewußt, ist die Lage der Dinge eine wesentlich andere geworden. Im Hinblick auf die erste und dringendste Aufgabe des Staates, den bürgerlichen Frieden, entwickelte sich mehr und mehr die politische Nothwendigkeit, in der Handhabung der Staatsreligion und der öffentlichen Cultusgesetze mit den thatsächlich bestehenden Religionsspaltungen unter den Bürgern je nach dem Umfang derselben zu rechnen. Die Folge war entweder unter Festhaltung der officiellen Staatsreligion die gesetzliche Duldung eines fremden Cultus, oder unter Preisgebung der erstern die gesetzliche Gleichstellung (Parität) der im Staate vorzugsweise vertretenen Confessionen, oder endlich selbst die öffentliche Anerkennung einer nur wenig beschränkten Religions- und Cultusfreiheit. Dergleichen staatliche Institutionen, insofern und soweit sie für sich nicht die Bedeutung eines normalen Princips in Anspruch nahmen, sondern lediglich einen politischen Nothstand bezeichneten, sind von der Kirche, wie sehr diese auch unentwegt an dem idealen Princip des christliches Staates festhält, nirgends verurtheilt worden. Erst dann erscheinen sie vom Standpunkte der Kirche verwerflich, wenn sie ohne Rücksicht auf eine praktische Nothwendigkeit geradezu

mit der Prätension eines an sich allgemein gültigen Princips auftreten und sich rühmen, eine unveräußerliche Errungenschaft des neuen Rechtes und die unter allen Umständen einzig richtige Bahn der Civilisation, auch der christlichen, darzustellen. Diese Prätension documentirt sich besonders durch das Bestreben, auch in ganz katholischen Ländern, wo bisher die vollkommenste Glaubenseinheit bestand, das Princip einer fast unbeschränkten Religions- und Cultusfreiheit zur Geltung zu bringen, und so auch in diesen friedlichen Asylen auf Grund der „modernen Civilisation“ allen religiösen und politischen Irrthümern und ihren giftigen Folgen auf einmal Thür und Thor zu öffnen [1].

Hiermit ist im Besondern der principielle Standpunkt des modernen Liberalismus in dieser Frage gekennzeichnet. Was die Kirche, als die Hüterin der unwandelbaren Wahrheit, als Princip unter allen Umständen will festgehalten wissen, verwirft und verläugnet er; was die Kirche in Ermangelung einer äußern Möglichkeit, jenes Princip zur praktischen Anwendung zu bringen, zeitweilig als Nothbehelf zuläßt, das erhebt er zum alleingültigen, bleibenden Princip, zum Rang einer idealen Staatsinstitution. Im Lichte der liberalen Schlagwörter, die hierbei seit einem Jahrhundert zur Verwendung kommen, und besonders auf dem schwarzgemalten Hintergrund des Mittelalters und der römischen Geisteskn echtung, mußte dann die allgemeine Religions- und Cultusfreiheit manchem zeitunglesenden Philister wie eine holde Himmelstochter erscheinen, die zwar spät, aber doch endlich gekommen sei, um alles Unbehagen in Staat und Gesellschaft zu beseitigen. Deren unentbehrliches Gefolge bildeten die übrigen liberalen Göttinnen, die absolute Denkfreiheit, Redefreiheit, Preßfreiheit und wie sie alle heißen mögen, diese eigens dazu erfundenen angeblichen Urfreiheiten und Urrechte des Menschen, um die alte organische Religions- und Staatsordnung im Interesse des „neuen Rechtes“ für immer zu sprengen. Nicht ohne Grund hat daher Leo XIII. auch diese schrankenlosen „Freiheiten“, soweit sie ein naturrechtliches Princip für sich in Anspruch nehmen, als Zubehör des sogen. „neuen Rechts“, d. h. des unchristlichen Staates, gebrandmarkt:

[1] Hierauf beziehen sich die folgenden, von Pius IX. im „Syllabus“ verworfenen Sätze: (77) „In unserer Zeit ist es nicht mehr zuträglich, daß die katholische Religion mit Ausschluß aller übrigen Culte als einzige Staatsreligion gelte.“ — (78) „Löblicherweise ist daher in gewissen katholischen Gegenden durch Gesetz bestimmt worden, daß es jedem Einwanderer daselbst erlaubt sein solle, seinen eigenen Cult, welcher immer er sei, öffentlich auszuüben.“

„So ist die Denk- und Preßfreiheit, die weder Maß noch Schranken kennt, keineswegs an und für sich ein Gut, dessen sich die menschliche Gesellschaft mit Recht erfreuen mag, sondern Anlaß und Ursache von vielem Bösen. Die Freiheit ist ein sittliches Gut, uns Menschen gegeben zu unserer Vervollkommnung, darum soll sie sich nur im Wahren und Guten bethätigen; die Natur des Wahren und Guten aber läßt sich nicht ändern nach des Menschen Willkür, sondern währt immer, stets sich selbst gleich und unveränderlich, wie das Wesen der Dinge selbst. . . . Darum ist es nicht recht, Lehren, welche die Wahrheit und Sittlichkeit bekämpfen, zu veröffentlichen und zu verbreiten, viel weniger aber noch, ihnen die Wohlthat und den Schutz der Gesetze angedeihen zu lassen. Nur ein Leben in Gerechtigkeit führt uns dorthin, wohin wir alle verlangen, zum Himmel; es handelt darum die bürgerliche Gesellschaft selbst gegen das Naturgesetz, wenn sie derart allen Meinungen und allem unsittlichen Treiben die Zügel schießen läßt, daß Lüge und Laster ungestraft die Geister verwirren und die Herzen verderben dürfen" (Rundschr. S. 36—38).

Es ist klar, daß diese liberalen Forderungen eigentlich nur einen Anhang bilden zu dem Hauptprincip der allgemeinen Religions- und Cultusfreiheit, mit dem sie innerlich verwandt sind und dessen praktische Anwendung sie auch auf das sittliche Gebiet ausdehnen.

Der tiefere, wenn auch nicht immer offen ausgesprochene und selbst nicht immer klar bewußte Grund dieser ganzen Anschauung ist ein ungläubiger oder skeptischer und deßhalb indifferenter Standpunkt gegen jede Art geoffenbarter Religion und zugleich ein falscher Begriff von Religion überhaupt. Die Encyklika macht dazu die sehr treffende Bemerkung:

„Wenn man aber der Meinung ist, es sei kein Unterschied zwischen den verschiedenen und sich widersprechenden Religionsformen, so geht dieß schließlich darauf hinaus, daß man für keine sich entscheiden, keine üben will. Eine solche Ansicht mag daher dem Namen nach von der Gottesläugnung sich unterscheiden, in der Sache ist kein Unterschied. Denn wenn einer von Gottes Dasein überzeugt ist, der muß doch nothwendig einsehen, will er nicht ganz unvernünftig sein und sich selbst widersprechen, daß die gottesdienstlichen Einrichtungen, so verschieden

und in den wichtigsten Punkten sich entgegengesetzt, unmöglich gleich wahr, gleich gut, gleich Gott wohlgefällig sein können“ (S. 36).

Die Theoretiker des Liberalismus, besonders der ältern Schule, haben es allerdings nicht unterlassen, die principielle Neutralität des Staates gegen jede Religion mit Gründen zu motiviren, welche das reinste Wohlwollen für die Religion zu bekunden schienen. Die gänzliche Religionslosigkeit des Staates oder wenigstens das gänzliche Absehen von jedem Bekenntniß irgend einer bestimmten Religion wird im Interesse der Religion aller einzelnen Bürger als schlechthin geboten dargestellt. Dabei wird aber immer und immer wieder der bereits oben zurückgewiesene Irrthum stillschweigend vorausgesetzt, als sei die Religion ihrer Natur nach etwas rein Subjectives und darum wesentlich Privatsache eines Jeden. Vom Standpunkte des Protestantismus, der bekanntlich durch das Princip der „freien Forschung“ dem Subjectivismus in der Religion die legitime Herrschaft zugesprochen hat, läßt sich daher in der That gegen diese Anschauung wenig einwenden. Es ist darum auch vollkommen begreiflich, daß es vorzugsweise ein protestantischer Theologe[1] war, der mit ehrlicher Folgerichtigkeit auf sein protestantisches Princip gestützt, schon in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts es sich zur Lebensaufgabe machte, die volle Cultusfreiheit möglichst allgemein zur principiellen Anerkennung zu bringen und dem Staate jeden positiven Einfluß auf das Gebiet der Religion zu untersagen. Ganz anders stellt sich die Frage vom katholischen Standpunkt, der niemals auf die strenge Objectivität des dogmatischen Inhalts der Religion verzichten kann, ohne sich selbst aufzugeben.

Leider blieben auch manche aufrichtig gläubige Katholiken, unter ihnen nicht wenige durch geistige Begabung und einflußreiche Initiative hervorragende Männer, Namen von dem Klange eines Grafen v. Mon-

[1] A. R. Vinet (1797—1847), 1835 Professor der Literatur an der Universität zu Basel, 1838 Professor der Theologie an der Akademie zu Lausanne. Von seinen zahlreichen Schriften, deren mehrere auch in deutscher Uebersetzung Verbreitung fanden, sind hier zu nennen: „Mémoire en faveur de la liberté des cultes“ (Paris 1826). — „Sur la séparation de l'église de l'état“ (Paris 1842). — „Essai sur la manifestation des convictions religieuses.“ In letzterer Schrift S. 203 sagt Vinet: „Jedes System, welches eine nothwendige Beziehung annimmt zwischen der Religion und der bürgerlichen Gesellschaft, führt logisch dazu, dem Individuum das Recht zu bestreiten, eine eigene Ueberzeugung zu haben. Wenn die Gesellschaft eine Religion hat, so kann das Individuum keine haben.“

talembert, dieses wichtigen Unterschiedes sich nicht immer klar genug bewußt. Unter dem allurchdringenden Hauche der liberalen Ideen und in der wohlgemeinten Absicht, letztere in directer Weise den katholischen Interessen dienstbar zu machen, bildete sich in vorherrschend katholischen Ländern, besonders in Frankreich und Belgien, allmählich jenes religiös-politische Lehrsystem aus, das unter dem Namen „liberaler Katholicismus“[1] bekannt ist. Sein ausgesprochenes Ziel war vollständige Freiheit des katholischen Cultus und der katholischen Institutionen von allen Hemmnissen der staatlichen Gesetzgebung, und um dieses Ziel unter allen Umständen zu sichern, principielle Anerkennung der gleichen gesetzlichen Freiheit für alle andern Religionsparteien. Unterstützt wurde das Programm durch die zuversichtliche Ueberzeugung, der endliche Sieg in dem freien geistigen Kampfe zwischen der Wahrheit und dem Irrthum durch freies Wort, freien Unterricht und freie Presse unter dem „vollkommen neutralen“ Staate könne schließlich nur der Wahrheit zufallen und zwar in einer für die Religion selbst viel würdigern und ersprießlichern Weise, als unter Voraussetzung der privilegirten katholischen Staatsreligion. Wären diese Bestrebungen lediglich durch Gründe einer localen oder zeitweiligen äußern Unvermeidlichkeit oder Nothwendigkeit zur Verhinderung größerer Uebel motivirt worden, so würden sie zu einem Conflict mit der katholisch-kirchlichen Lehre wohl keinen Anlaß geboten haben. Aber die Voreingenommenheit und voreilige Begeisterung führte einen Schritt weiter. Man gewöhnte sich allmählich, in diesen Lieblingsideen ein in sich berechtigtes katholisches Princip zu erblicken und an die Kirche selbst mit der Zumuthung heranzutreten, sich ein für allemal auf eben diesen Standpunkt zu stellen und so in ihrem angeblichen eigenen Interesse den Verhältnissen der Neuzeit gerecht zu werden. Die ablehnende Haltung und scharfe Zurückweisung dieser Zumuthungen von Seite Pius' IX., zumal durch den „Syllabus“, brachte den Vertretern derselben bittere Enttäuschung und stellte selbst deren kirchliche Treue auf eine schwere Probe.

Wenn es auch seitdem noch immer einige Versuche gab, die Position durch gewagte Interpretationen zu retten, so wurde die Probe doch Dank

[1] Nicht zu verwechseln mit dem, was man gleichzeitig in Deutschland und Oesterreich unter „liberalem Katholicismus“ zu verstehen pflegte. Die Freiheitsbestrebungen des letzteren waren weniger gegen den Staat als gegen Rom gerichtet. Als ein Ueberbleibsel des Febronianismus und Josephinismus fand er in neuerer Zeit seine richtige Bezeichnung als „Staatskatholicismus“.

dem lebendigen katholischen Bewußtsein im Wesentlichen meist gut bestanden und konnte nur dazu beitragen, das unverrückbare katholische Princip inmitten der babylonischen Ideenverwirrung unseres Jahrhunderts neu zu befestigen. Dazu kam, daß die Erfahrungen der letzten Decennien mehr und mehr gezeigt haben, wie nicht nur die principielle Wahrheit, sondern auch die praktische Weisheit und der erleuchtete Blick in die realen Verhältnisse der Gegenwart auf Seite des Papstes war. Die optimistischen Hoffnungen, von denen der liberale Katholicismus ausgegangen war, und die kindliche Vertrauensseligkeit, mit der man von den Männern der Loge und den erklärten Feinden des Christenthums das ehrliche Einhalten des eingegangenen Compromisses, die dauernde Achtung der gleichen Freiheit Aller, auch der gläubigen Katholiken, erwartete, sind seither namentlich in Frankreich und Belgien recht gründlich zu Schanden geworden.

In beiden Ländern lagen die Anfänge und der Impuls der liberalkatholischen Richtung in den politischen Kämpfen und Vorgängen der dreißiger und vierziger Jahre. In Frankreich ging sie zunächst hervor aus dem katholischerseits mit allen Mitteln des Geistes und des religiösen Eifers geführten Kampf für die Unterrichtsfreiheit gegen das in der Pariser Universität verkörperte staatliche Unterrichtsmonopol. In Belgien war dieselbe das Resultat der eigenartigen Gründungs- und Constituirungsgeschichte des neuen belgischen Königreichs. Während die Partei der Loge, deren Anhang theils bewußt, theils unbewußt die belgischen Liberalen [1] bildeten, vor Allem die möglichst vollkommene Herstellung eines liberalen Musterstaates als Experimentirfeld für die Weiterentwicklung ihrer bekannten Culturzwecke [2] beabsichtigte, dachten die belgischen Katholiken zunächst nur

[1] Es ist sehr bezeichnend, daß in dem ganz katholischen Belgien die politische Parteistellung sich nicht als liberal oder conservativ, sondern als „liberal oder katholisch“ unterscheidet.

[2] Die Culturzwecke des Logenliberalismus sind immer und überall dieselben; sie bestehen in der allmählichen Einpflanzung des reinen, rationalistischen Humanismus an Stelle der christlich-gläubigen Ueberzeugung und überhaupt jeder positiven und übernatürlichen Religion. Wenn er daher seine liberalen Geschenke anbietet und die Fahne allgemeiner Religions- und Gewissensfreiheit entfaltet, so geschieht es immer mit dem Hintergedanken, dadurch sich selbst freie Bahn zu schaffen, um sein geplantes Attentat auf das christliche Gewissen namentlich auf dem Wege der confessions- oder religionslosen Schule und der freien Presse um so ungehinderter in's Werk zu setzen. In dem vom 2. Juni 1868 datirten Programm des „Friedenscongresses“, der im September desselben Jahres in Bern zusammentrat, lautet § 1: „Die Religion muß als Sache der individuellen Ueberzeugung den politischen Ein-

an die glückliche Befreiung von der protestantisch-holländischen Bevormundung und Schmälerung ihrer religiös-kirchlichen Interessen. So kam es, daß die neue, durch Louis de Potter, einen kirchenfeindlichen Publicisten und routinirten Revolutionär, entworfene und von jedem religiösen Bekenntniß absehende Verfassung mit ihren sogen. „großen Freiheiten“, der Cultusfreiheit, der Preßfreiheit, der Unterrichtsfreiheit u. s. w., auch auf das katholische Volk einen mächtigen Reiz ausübte. Thatsächlich wurde daher eben diese freisinnige Verfassung während eines langen Zeitraumes der gemeinsame Einigungspunkt der beiden im Uebrigen sich schroff gegenüberstehenden Parteien und Tendenzen. Sie wurde geradezu ein Gegenstand des patriotischen Stolzes der Belgier, als im Jahre 1848 Belgien allein unter beinahe allen continentalen Ländern von innern politischen Störungen unberührt blieb. Bei den Katholiken war dieses Gefühl um so lebendiger, je mehr sie sich bewußt waren, die gewonnene Freiheit zur Förderung der katholischen Interessen, besonders auf dem Gebiete des Unterrichts, von Anfang an mit opferwilliger Energie und großem Erfolge benutzt zu haben. Die durch den belgischen Episkopat in Löwen gegründete katholische Universität stand in voller Blüthe, und die zahlreichen katholischen Lehranstalten machten den staatlichen Atheneen eine sehr wirksame Concurrenz. Andererseits aber konnte es den Weiterblickenden unmöglich entgehen, welch progressiv corrumpirende Wirkung die zügellose gegnerische Presse allmählich auf die Massen ausüben mußte, zumal in Verbindung mit deren Ablagerungsstätten, den zahllosen Estaminets, die auf Grund der allgemeinen Gewerbefreiheit wie Pilze aus der Erde wuchsen. Auch war es

---

richtungen fremd bleiben und ebenso aus dem öffentlichen Unterrichtswesen beseitigt werden, damit die Kirchen nicht ferner die freie Entwicklung der Gesellschaft aufhalten können.“ — Aehnliche Einblicke in diesen hinterlistigen Freimaurerplan bot im Jahre 1871 der Bericht über die „zwanzigste allgemeine Lehrerversammlung“ in Hamburg. — Noch deutlicher hatten sich schon im Jahre 1849 deutsche Volksbeglücker in einem von Genf aus erlassenen Manifest ausgesprochen: „Die Umgestaltung der jetzigen gesellschaftlichen Zustände muß durch eine Umgestaltung der Bildung, der Erziehung und des Unterrichts begründet oder dauernd gemacht werden. Die Erziehung und der Unterricht müssen also aller religiösen Unklarheiten und Ueberschwenglichkeiten entkleidet werden. Ihr einziger Zweck ist, den Menschen zum Zusammenleben mit anderen zu befähigen. Die Religion, welche aus der Gesellschaft verdrängt werden muß, soll aus dem Gemüthe der Menschen verschwinden. . . . Wir berücksichtigen deßhalb die religiösen Kämpfe und Bestrebungen, die Bildung freier Gemeinden u. s. w. nur insofern, als unter religiöser Freiheit die Freiheit von aller Religion verstanden wird. Wir wollen nicht die Freiheit des Glaubens, sondern die Nothwendigkeit des Unglaubens.“

fast ununterbrochen die Loge selbst, die in ihren Hauptvertretern das Staatsruder führte, ein Umstand, der wohl geeignet war, dem optimistischen Vertrauen der Katholiken in die Zukunft schweres Bedenken beizumischen. An einzelnen warnenden Stimmen hat es auch nicht gefehlt; sie blieben aber meist unbeachtet und konnten überhaupt bei den einmal bestehenden Verhältnissen eine praktische Wirkung kaum mehr beanspruchen[1]. Das lehrreiche Experiment mußte also zu Ende geführt werden, um schließlich erfahren zu lassen, wie der unchristliche Liberalismus die verfassungsmäßig garantirte „Freiheit Aller“ versteht, wo er die Macht hat, praktisch über dieselbe zu verfügen. Das hat er in Belgien wie in Frankreich hauptsächlich auf dem entscheidenden Gebiete der Volksschule unzweideutig bewiesen. In beiden Ländern hat sich, als die Gelegenheit günstig schien, der „neutrale“ gesetzliche Schutz der gleichen Freiheit Aller in richtigen Parteidespotismus umgewandelt und unter dem Namen der „religiös-neutralen Schule“ den Zwang des Unglaubens und des Atheismus auf Kosten der katholischen Steuerzahler einzuführen

[1] Graf Louis Fr. de Robiano-Borsbeek unterzog in seiner freimüthigen Schrift „L'ordre“ (Paris 1852) die belgische constitutionelle Freiheit vom Standpunkte der christlichen Principien einer vernichtenden Kritik. Auf S. 36 lesen wir: „Vous demandez la liberté comme en Belgique! vous demandez la licence et l'esclavage . . . il suffira d'établir brièvement les faits et l'on sera convaincu, que la Belgique démontre mieux qu'aucun autre pays le danger du système que l'on envie. Sur un papier que l'on appelle la constitution se trouvent tracées des promesses et des assurances de liberté pour nous aussi bien que pour tous; mais ce papier n'a pas plus de puissance en Belgique qu'ailleurs. Depuis vingt ans que ce papier est signé et juré, il n'y a pas eu vingt jours, pas un seul jour de vraie liberté. J'affirme que ces vingt années ont été vingt années de guerre incessante — ouverte ou cachée, et toujours cachée en même temps qu'ouverte — contre l'ordre et contre les hommes d'ordre. Ce furent vingt années de complaisances et de concessions de notre part, de la part de nous, Catholiques, et vingt années d'envahissements, d'attaques, d'embûches, de calomnies publiques, officielles ou demi-officielles ou privées contre nous, contre la verité, contre la religion, contre les choses les plus saintes et contre la morale.“ — Aehnlich klagte später das katholische Journal „La Paix“. Am 17. December 1864 schrieb es: „Le malaise plutôt morale que matériel dont souffre la Belgique a pris dans ces derniers temps un caractère si sérieux que non seulement il n'est plus nié par personne, mais qu'il alarme déjà tous les bons citoyens. . . . Ce malaise tient à des causes . . . mortelles, si elles durent, et que nous pouvons résumer en une seule à savoir la falsification de nos lois constitutionelles. . . . L'oeuvre du Congrès national, devenue aujourd'hui presque méconnaissable, était toute transactionnelle. . . . Toute politique de parti est necessairement violente et tyrannique . . . elle dégenère promptement en despotisme, quelles que soient les apparences liberales qu'elle se donne.“

versucht. Der Versuch war verfrüht; er führte in Belgien glücklicherweise zu einer siegreichen Reaction des katholischen Volkes, und in Frankreich ist eine solche zuversichtlich zu erwarten. Allein der durch die absolut freie Propaganda der Lüge und der Irreligiösität bereits angerichtete Schaden ist darum noch lange nicht wieder gut gemacht. Eine wichtige Errungenschaft läßt sich jedoch heute definitiv constatiren, nämlich die durch die Erfahrung ernüchterte Werthschätzung des liberalen Systems und des liberal-katholischen Princips im Besondern. Die neuesten erschütternden Scenen in den vom Liberalismus vorzugsweise cultivirten Industriebezirken Belgiens haben eine verständliche Schlußbeleuchtung zu dem gepriesenen liberalen Experiment geliefert[1]. — Manchem belgischen Katholiken und Patrioten der dreißiger Jahre mag wohl heute der Gedanke nicht fern liegen, daß es vielleicht doch für die religiösen Interessen des Landes auf die Dauer ersprießlicher gewesen wäre, hätte man der holländischen Regierung gegenüber zur Wahrung der unantastbaren religiösen Freiheit in ruhiger Beharrlichkeit den Weg des passiven Widerstandes gewählt, statt den Männern der Loge die Hand zum Bunde zu reichen. Die preußischen Katholiken haben gezeigt, welche Erfolge sich durch eine geduldige Standhaftigkeit erreichen lassen und wie viel Segen damit verbunden ist. — Das Königreich der Niederlande wäre heute ein blühender und mächtiger Staat mit überwiegend katholischer Bevölkerung; und alle für diese wünschenswerthen freiheitlichen Institutionen wären auch so wohl nicht ausgeblieben.

Die Stellung des Katholicismus, nicht nur die dogmatische, sondern auch die politisch-praktische, gegenüber den hinterlistigen Friedensangeboten seiner gefährlichsten Feinde hat sich seit den letzten 50 Jahren auffallend geklärt. Es läßt sich nicht verkennen, immer deutlicher und durchgreifender vollzieht sich in der modernen Welt nach einer höchst einfachen Grenzlinie eine Scheidung der Geister, die mehr und mehr alle anderen Parteistellungen in den Hintergrund drängt; wir meinen die Scheidung zwischen Christus und Belial. Schon Göthe[2] hat dieß von seinem kalt-indifferenten und rein beobachtenden Standpunkte aus richtig erkannt und ausgesprochen: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und

---

[1] Ueber den Eindruck, den diese Ereignisse auf die europäischen Regierungen gemacht haben, und dessen praktische Folgen schrieb der „Moniteur de Rome": „C'est un coup terrible porté à l'illusion libérale, à la théorie optimiste, qui a prévalu trop longtemps du laisser-faire et du laisser-aller."

[2] In den Anmerkungen zum „Westöstlichen Divan".

Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und Glaubens.“ In diesem Conflict, der in unseren Tagen mehr denn je die weitesten Dimensionen angenommen hat und sich bereits auf alle Gebiete des Lebens erstreckt, ist für uns Katholiken die einzig richtige, die einzig unbesiegbare religiös-politische Taktik klar vorgezeichnet. Unter allen Umständen muß zwar der wahren, auf der christlichen Liebe beruhenden bürgerlichen Toleranz ihr volles Recht werden. Aber für zweideutige äußere Compromisse zwischen Glauben und Unglauben, für vorsichtig-feige Verschleierung der katholischen Fahne im öffentlichen Leben, um hier der offen flatternden Fahne des Unglaubens keine unliebsame Concurrenz zu machen, dafür ist die Zeit, wie wir hoffen, definitiv vorüber. Wir halten es für eines der wichtigsten Ergebnisse des preußischen und deutschen Culturkampfes, wichtig nicht bloß für Deutschland, sondern für ganz Europa, daß wir seit fünfzehn Jahren gleichsam eine neue Form des Apostolats für die katholische Wahrheit erlebt haben. Es war ein in unserem Jahrhundert noch nicht erhörtes, aber um so mehr für die katholische wie akatholische Welt erhebendes Schauspiel, in großen politischen Versammlungen, von der Bedeutung und der gemischten Natur eines preußischen Abgeordnetenhauses und eines deutschen Reichstages, von der politischen Rednerbühne herab die katholischen Grundsätze im Anschluß an die römische Lehrautorität offen und ohne Rückhalt ausgesprochen und mit glaubensstarker Beharrlichkeit mannhaft vertreten zu sehen. Die hervorragenden Männer und imponirenden Charaktere, denen wir dieses denkwürdige Schauspiel verdanken, haben das nicht zu unterschätzende Verdienst, den Katholiken aller Länder ein großes und wirksames Beispiel gegeben zu haben. Unser Glaube, dem die Garantien der ewigen Wahrheit und die Verheißung unüberwindlicher Dauer zur Seite stehen, hat keinen Grund, gegenüber den wechselnden Formen der Negation und des Irrthums, die sich unter einander fortwährend selbst verschlingen, furchtsam hinter dem Berge zu halten. Soll die christliche Religion ihre providenzielle und vom Heiligen Vater erwartete Heilswirkung auf die zum Tod kranke moderne Gesellschaft in ergiebiger Weise ausüben und sich in Wahrheit als sociale Macht erweisen, so darf sie sich nicht durch die Tonangeber des ungläubigen Zeitgeistes auf ein möglichst privates Stillleben beschränken lassen; sie ist berufen, die Leuchte nicht nur des einzelnen Menschen, sondern der öffentlichen Gesellschaft zu sein. Wo aber der Staat, in Verkennung seiner eigenen Aufgabe, ihr diesen gebührenden Ehrenplatz

verweigert, ist es Sache aller aufrichtigen Katholiken, einzeln und in Vereinigung, durch offenes Bekenntniß der Religion in Wort und That sie nichtsdestoweniger für Staat und Gesellschaft wirksam leuchten zu lassen.

(Fortsetzung folgt.)

Th. Meyer S. J.

Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen.

Seit den Zeiten der großen französischen Revolution hat ein bemerkenswerther Umschwung stattgefunden in den Anschauungen der gebildeten Welt über die Gerechtigkeitspflege. Die Menschheit, so scheint es, hatte sich erschöpft im Blutvergießen und Mißbrauch des Henkerbeils; ein Rückschlag erfolgte, die Welt wurde human wie nie zuvor, und so leben wir nun im Jahrhundert der Menschlichkeit. Das wäre nun zu loben, wenn nur das richtige Maß gehalten würde. Aber es ging den gewöhnlichen Lauf menschlicher Dinge, man fiel von einem Extrem in's andere. Nicht nur human, sentimental ist die Gerechtigkeitspflege vielfach geworden: die Todesstrafe wurde fast überall abgeschafft; da wo sie noch zu Recht besteht, wird sie doch oft nicht angewendet. So sanftmüthig ist die Gerechtigkeit geworden, daß mancher Arme das Gesetz übertritt, um sich für die Zeit des Winters ihrer „Humanität“ theilhaftig zu machen; der Verbrecher ist eben besser daran, als der Arme. Da ist es nun nicht zu verwundern, daß diese Anschauungen sich allmählich auch auf eine andere, höhere Gerechtigkeitspflege ausdehnten: die des höchsten Gesetzgebers. Es macht sich, besonders in rationalistisch-protestantischen Kreisen, die Neigung geltend, auch den höchsten Gesetzgeber und Richter der Welt zu humanisiren, seine Gerechtigkeitspflege modern umzugestalten, indem man vor Allem die Ewigkeit der Strafen im Jenseits läugnet[1]. Eine solche Strafe, sagt man, steht mit der unendlichen „Humanität“ Gottes, mit seiner Barmherzigkeit, seiner unbegrenzten Güte und Menschenliebe in denkbar schroffstem Widerspruche und ist deßhalb eine absolute Unmöglichkeit.

[1] Vgl. z. B. Dr. Biedermann, Christliche Dogmatik. Berlin 1885. Bd. II. S. 641.



Ohne Zweifel ist der Glaube an eine ewige Vergeltung nicht bloß des Guten — das findet Jedermann in der Ordnung —, sondern auch des Bösen, der Glaube an eine ewige Strafe, eine jener Wahrheiten des Christenthums, wogegen der menschliche Verstand sich gewaltsam sträuben möchte, ein wahres Geheimniß der göttlichen Gerechtigkeit. Es ist nun unsere Absicht, in den folgenden Zeilen diese modernen Einwürfe des Rationalismus gegen die ewigen Strafen auf ihren innern Gehalt zu prüfen, den Maßstab der reinen Vernunft an sie zu legen und zu beweisen, daß sie nichtig sind. Wir gehen dabei aus von der Voraussetzung eines persönlichen, absolut vollkommenen und höchsten Wesens.

1. Gott ist unendlich gut, die ewige Erbarmung. Wie kann er da strafen ohne Ende? — Das ist die natürlichste, erste Einwendung, welche die menschliche Einsicht gegen eine ewige Strafe zu erheben versucht ist.

Gott ist unendlich gut, gewiß; aber genau eben so heilig, nämlich unendlich heilig. Daraus folgt: wie Gott eine unaussprechliche Liebe zum Menschen hat, ebenso besitzt er einen unaussprechlich heiligen Eifer für die sittliche Weltordnung, und eben deßhalb einen unbegrenzten Abscheu, einen unermeßlichen Haß gegen jede Störung dieser sittlichen Ordnung, gegen das moralisch Böse. Beide Eigenschaften sind gleich groß, gleich stark in sich, gleich nothwendig in Gott. Aeußern kann er sie freilich seinen Geschöpfen gegenüber in verschiedenem Maße, die eine mehr als die andere, obschon er nichts thun kann, was mit ihnen im Widerspruch stände, nichts, was direct gegen die Güte, oder was ungerecht wäre.

Zeigte Gott nun wirklich wahren Eifer für die sittliche Weltordnung, wenn er sie zwar beobachtet wissen wollte, aber nicht durch die natürlichste Schutzwehr eines jeden Gesetzes geschirmt, d. h. keine Art Strafe auf ihre Verletzung gesetzt hätte? Gewiß nicht. Warum? Weil, wie wir Menschen nun einmal sind und immer bleiben werden, die bloße Verpflichtung, das einfache Gebot Gottes nicht ausreichen würde, uns zur Beobachtung desselben zu bestimmen. Kein anderer Beweggrund würde dazu ausreichen: weder das Pflichtgefühl noch die innere Strafe des Gewissens, weder die „philosophische" Achtung vor uns selbst, noch das Interesse für die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt, noch irgend etwas Anderes. Das beweist klar und bündig die Erfahrung. Immer und zu allen Zeiten finden wir dort die loseste Moral, wo der Glaube an das Jenseits, deßhalb an eine Strafe im andern Leben verschwunden ist; und das trifft nicht am wenigsten unter den Gebildeten ein. Wie leichtsinnig werden menschliche Gesetze

übertreten, wo man es ungestraft thun kann! Der Grund hiervon ist sehr einfach und liegt auf der Hand: „Jeder ist sich selbst der Nächste"; das „Ich" ist und bleibt jedem Menschen näher und interessirt ihn weit mehr, als z. B. die öffentliche Wohlfahrt, d. h. das Wohl anderer Leute. Aus demselben Grunde erweist sich bei einem Streit zwischen Pflichtgefühl und Interesse erfahrungsgemäß letzteres als der stärkere Beweggrund. Dasselbe gilt, wenn Selbstachtung und Selbstinteresse um die Oberhand streiten. Jene Grundsätze von erhabenen Beweggründen des menschlichen Handelns hören sich freilich sehr edel an, aber wir Menschen sind nun einmal nicht so edel angelegt: dafür haben wir einen Erfahrungsbeweis von 6000 Jahren aus allen Welttheilen. Da wirkt auch keine Civilisation, Wissenschaft, Kunst oder Bildung: sie können eben die Eigenliebe auch nicht um einen Grad vermindern, geschweige denn ganz unterdrücken.

Es ist dabei von keinem Belang, ob sich hie und da — vielleicht einer unter tausend — Charaktere finden, die wirklich so hoch und edel sind; die ganze Menschheit hat das Sittengesetz zu beobachten, und deßhalb muß der Beweggrund für alle ausreichen. Die Strafe aber, die den Uebertreter sicher erreichen wird, ist ein solcher Beweggrund, ausreichend für alle Menschen; und sie allein. Denn sie allein berührt sein eigenstes Interesse, sein Wohl und Wehe, und ruft deßhalb die stärkste Macht in ihm auf zur Beobachtung des Gesetzes, die Macht der Eigenliebe. Hätte nun dennoch Gott keine Strafe gesetzt für den Uebertreter desselben, was folgte daraus? Daß ihm an der Beobachtung seines Gesetzes wenig oder nichts läge, er nicht ernstlich die sittliche Ordnung beobachtet wissen wollte, er weder das Gute ernstlich liebte, noch das Böse wirklich haßte, folglich nicht heilig wäre, viel weniger die unendliche Heiligkeit selbst. Gottes Heiligkeit verlangt also unbedingt, daß er sein Gesetz durch Strafe schirme.

Und durch welche Strafe? Würde eine endliche, so groß und schwer sie auch sein mag, ausreichen? Das ist kaum denkbar. Der bloße Gedanke: „Einmal hört's auf! und dann kommt ewiges Glück!" würde hinreichen, der Hölle ihren Stachel zu nehmen, wenigstens in den zahllosen Fällen, wo die Gewalt schwerer Versuchung oder die Macht der Leidenschaft zur Sünde hinreißt, oder wo schwere Opfer zu bringen sind, um das sittliche Gesetz nicht zu übertreten. Wie wahr das ist, zeigt uns die christliche Lehre vom Fegfeuer. Auf wie wenige von den Millionen von Katholiken, die gerade so fest an dasselbe glauben wie an die Hölle, übt

dieser Glaube eine Wirkung aus für das praktische Leben! Auf weitaus die meisten eine höchst geringe. Es hört eben einmal auf! Dasselbe beweist uns das Verhalten des Menschen in der Sünde. Er muß den Gedanken an die Ewigkeit der Strafe ausschlagen, so gut es eben geht, um es über sich zu bringen, zu sündigen; diese, und diese allein, macht den meisten die Sünde furchtbar. Wer sind ferner diejenigen, welche die Ewigkeit der Strafe am meisten bekämpfen? Das sind und waren immer gerade solche, die auch mit dem göttlichen Sittengesetz selbst, mit dem Begriff der Sünde aufräumen wollten: ein Beweis, daß nur die ewige Strafe diesem Gesetz genügende Achtung verschafft; auf endliche Strafen ihre Angriffe zu richten, halten sie nicht der Mühe werth.

Hat also Gott wirklich eine unendlich große Liebe zum moralisch Guten, und deßhalb einen unendlich starken, unendlich ernsten Willen, die sittliche Ordnung von uns Menschen gewahrt zu sehen, mit anderen Worten, ist er wirklich unendlich heilig, — dann mußte er nothwendig auch das einzige Mittel ergreifen, um dieser Ordnung — so viel an ihm liegt — allgemeine Achtung zu verschaffen, d. h. er mußte ihr die ewige Strafe als Sanction beigeben. Diese allein besitzt das nöthige Gewicht, den menschlichen Uebermuth und die Kraft der Leidenschaften in allen Lagen des Lebens wirksam niederzuhalten.

2. Soviel über die Lösung obigen Einwurfes durch Betonung der Heiligkeit Gottes. Es läßt sich aber derselbe ebenso gut widerlegen durch Folgerungen aus der göttlichen Gerechtigkeit. Gott ist unendlich gut, freilich, aber genau ebenso gerecht, d. h. in ihm wohnt eine ebenso große „Neigung" — um uns menschlich auszudrücken —, jedem das zu geben, was ihm gebührt, sowohl Gutes als Böses genau nach Verdienst zu vergelten, als zu lieben, unverdiente Wohlthaten zu spenden. Warum auch nicht? Die Gerechtigkeitsliebe ist eben schon an und für sich eine moralische Vollkommenheit; sie nicht zu besitzen, ist in jeder Persönlichkeit ein moralischer Mangel, vor Allem aber in einer Person, die öffentliche Auctorität besitzt. Folglich ist sie nothwendig in Gott, und nothwendig ebenso groß wie seine Güte, weil beide nothwendig unendlich. Welche von diesen Eigenschaften er seinen Geschöpfen gegenüber bethätigen will, steht bei ihm und richtet sich nach den Plänen und Absichten seiner Vorsehung. Denn könnte Gott nicht nach freiem Ermessen entweder mehr seine Güte oder mehr seine Gerechtigkeit äußern, dann wäre er nicht einmal so frei wie der Mensch, geschweige denn die unendliche, persönliche Freiheit selbst. Ist es also in sich nicht ungerecht, die schwere Uebertretung des göttlichen

Gesetzes ewig zu strafen, mit anderen Worten, verdient dieselbe wirklich eine ewige Strafe, dann kann Gott diese Strafe auch verhängen. Freilich folgt daraus noch nicht, daß er dieselbe in der That verhängt, und darin liegt anscheinend die größte Schwierigkeit. Wie kann eine oft nur augenblickliche Handlung, eine reine menschliche Schwäche, ein plötzliches Sichhinreißenlassen von der Leidenschaft eine solche Strafe von Rechtswegen verdienen? Es muß doch ein gewisses Verhältniß zwischen Vergehen und Strafe bestehen, sie müssen sich das Gleichgewicht halten.

Um diesen Einwurf klar zu lösen, wollen wir zuerst eine Zwischenfrage stellen. Wie straft der Mensch? So klein und kurzlebig er selber, so endlich sein Gerechtigkeitssinn ist, er straft ewig, so gut er es eben kann. Mord, Hochverrath u. dgl. sind oft nur die That eines Augenblicks, ersterer ist sehr oft unter starkem Druck der Leidenschaft verübt, und dennoch — wenn begangen unter erschwerenden Umständen — bei allen Völkern und zu allen Zeiten bestraft durch Ausschließung aus der menschlichen Gesellschaft für immer, d. h. entweder durch lebenslängliche Gefangenschaft oder durch Hinrichtung. Der Mörder wird also für immer, unwiderruflich der Theilnahme an dem Gesellschaftsleben und aller damit verbundenen Güter und Genüsse beraubt. Und dauerte das Leben noch so lange wie zu Zeiten Adams, auch dann würde der gesunde Menschenverstand diese Strafe nicht für ungerecht halten, obschon sie ein fast tausend Jahre dauerndes Leben für immer vernichten würde. Ja, gesetzt — per absurdum — das Leben hier dauere (von gewaltsamer Störung abgesehen) ewig, würde nicht auch in diesem Falle die Todesstrafe für Mord berechtigt sein? Auch dann würde der Grundsatz gelten: Blut für Blut und Leben für Leben, und: der Mörder ist der menschlichen Gesellschaft nicht mehr würdig, folglich hat er alles Recht auf sein Leben in dieser Gesellschaft verwirkt. Und doch wäre in diesem Falle die Strafe buchstäblich ewig in ihren Consequenzen. So straft schon der Mensch in seiner Art ewig, er, der so klein und endlich ist.

Dieses beweist uns auch — was übrigens von selbst einleuchtet —, daß bei der Gerechtigkeitspflege nicht die Dauer, sondern die Natur der straffälligen Handlung den Ausschlag gibt. Welcher Natur ist nun die freiwillige, schwere Uebertretung des göttlichen Gesetzes, die schwere Sünde? Kaum irgend ein katholischer Begriff ist dem modernen Rationalismus so zuwider, als die katholische Idee von der Sünde. Er spricht von Sünden an der Menschheit, Sünden gegen die Gesellschaft, Sünden am öffentlichen Wohl, Sünden gegen das eigene Interesse, Sünden an der

Gesundheit, Sünden gegen den Anstand, von Wald=, Wild=, Holz= und Forstfrevel, von Frevel gegen Staat und Polizei — nur nicht von Sünde, von Frevel gegen Gott. Höchstens läßt man diesen Frevel passiren unter dem Titel von menschlicher Schwäche. Es ist nun sonnenklar: gibt es einen persönlichen Gott, dann gibt es unter allen „Sünden" keine, die furchtbarer wäre, denn die Sünde gegen ihn. Was aber die Entschuldigung derselben durch menschliche Schwäche angeht, so wollen wir diese besonders in's Auge fassen.

Menschliche Schwäche, Neigung zum Bösen, Gewalt der Leidenschaften — das sind ohne Zweifel traurige Erbstücke der menschlichen Natur. Sie sind offenbar die starken inneren Triebfedern der Sünde, sie drängen zu ihr hin, erleichtern sie; aber sie für eins zu halten mit der sündhaften Handlung, oder diese durch jene allein vollständig erklären zu wollen, das wäre ein Irrthum. Denn was ist die schwere Sünde nach katholischer Lehre? Sie ist die Uebertretung des göttlichen Gesetzes in einem wichtigen Punkte, mit klarem Wissen und freiem Willen begangen. Die erste Vorbedingung ist also eine klare Kenntniß dessen, was der Mensch thut, klar und voll in dem Sinne, daß er weiß, es handle sich hier (direct oder indirect) um ein sicheres Verbot Gottes, des höchsten Herrn und Gesetzgebers, in einer Sache, die dieser Gesetzgeber selbst für keine Kleinigkeit erklärt; daß er ferner weiß: diese Uebertretung zieht schwere Folgen nach sich, sie trennt mich von Gott, bringt mich in sittlichen Gegensatz zu ihm, macht ihn mir und mich ihm zum Feinde. Nicht als wenn ein philosophisches Durchdringen all dieser Begriffe erforderlich wäre; nein, es ist das „Wissen" der Todsünde, wie es schon das gereifte Kind besitzt, oft viel klarer als bei Erwachsenen. Auch nicht, als wenn der Mensch ausdrücklich an all dieß denken müßte in dem Augenblicke der Sünde; er denkt vielleicht nur daran, daß es sich hier um eine schwere Sünde handelt (denkt er gar nicht daran, so begeht er auch keine schwere Sünde); er *weiß* aber, von früherer Belehrung her, was alles in einer solchen Sünde liegt und was sie bedeutet, ohne sich vielleicht alles das jetzt wiederum zu vergegenwärtigen. Wir *wissen* eben Vieles, ohne uns ausdrücklich das Einzelne zu vergegenwärtigen; und doch wirkt auch ein solches Wissen bestimmend auf den Willen ein, und deßhalb auf den sittlichen Werth oder Unwerth einer jeden Handlung.

Die zweite Vorbedingung zur Sünde ist der freie Wille, der zu dieser Kenntniß hinzutritt: ganz, nicht halb und halb frei. Er mag unter starkem Druck der Leidenschaft stehen und kann dennoch frei bleiben. Denn

der Wille ist wie nichts Anderes ein geborener Herrscher, nicht bloß über andere, sondern vor Allem über sich selbst. Keine endliche Macht, auch nicht die stärkste Leidenschaft, kann ihn zu etwas zwingen, nur er selbst bezwingt sich selbst. Eben das ist Freiheit. Ein Fall bildet eine Ausnahme: wenn die Leidenschaft oder irgend ein anderer Einfluß so stark auf den Menschen einwirkt, daß sein Urtheil sich verwirrt, so daß er nicht mehr weiß, was er thut, wie es z. B. bei Zornanfällen möglich ist. Da kann natürlich von Freiheit und deßhalb von schwerer Sünde (in dieser Handlung selbst) nicht die Rede sein.

Wenn nun trotz dieser klaren Kenntniß der freie Wille die sündhafte That begeht, ist das nichts als Schwäche? Durchaus nicht. Er setzt seinen Willen dem höchsten Willen entgegen, mißachtet diesen, um seinen Willen durchzusetzen; der Befriedigung seiner Lust opfert er das Sittengesetz des Höchsten; um eines Geschöpfes willen macht er sich den Schöpfer zum Feinde. Er ist vor die Wahl gestellt zwischen Gott und seiner Lust, und er gibt freiwillig der letzteren den Vorzug. Und so wählt er seinem höchsten Herrn in's Angesicht; denn dieser sieht es.

Das enthält doch nothwendig eine wahre Geringschätzung des höchsten Herrn und Gesetzgebers, eine freiwillige, überlegte Gottesverachtung; und hier ist die Grenzlinie, wo Schwäche aufhört und wahre Bosheit anfängt, Bosheit gegen Gott. Da hilft es wenig, zu erwiedern: aber an so etwas denkt der Mensch ja oft gar nicht? Hatte er die oben bezeichnete Kenntniß, so dachte er genug daran, d. h. er wußte es hinlänglich; hatte er sie nicht, dann kann nur von läßlicher Sünde die Rede sein. Dieselbe Antwort gilt der Einwendung: die Sünde ist oft zu rasch, zu unüberlegt begangen, um eine solche Erklärung zu verdienen; es ist ja oft nur die Gewalt der Leidenschaft, die den Menschen hinreißt. Bei aller Leidenschaft bleibt der Wille frei, es handle sich denn um die sogen. allererste Regung des Willens (motus primo primus), wo der Wille sich hinreißen läßt, bevor noch der Verstand das Sündhafte der Handlung wahrgenommen, und dann ist natürlich auch die That des Willens keine Sünde.

Noch kann jemand sagen: eine solche Gesinnung gegen Gott liegt gar nicht in meiner Absicht, ja, ich protestire dagegen, wenn ich sündige. Sündigen mit der Absicht, dadurch Gott Verachtung zu bezeugen, ist die furchtbarste Art der Sünde, diejenige, die der hl. Thomas „die teuflische Sünde" nennt. Wer aber sündigt in der Absicht, seine Leidenschaft zu befriedigen, obschon er weiß, daß er eben dadurch seine Befriedigung

dem Willen und Gesetz des Höchsten vorzieht, und so ihn verachtet, der verachtet eben Gott durch diese That. Freilich wäre es ihm lieber, wenn er ersteres thun könnte, ohne letzteres einzuschließen; er macht sich also keiner absoluten, unbedingten Gottesverachtung schuldig. Da dieß aber unmöglich ist, so zieht er vor, lieber Gott zu verachten, als seine Lust; und in dieser Hinsicht verachtet er wirklich Gott, indem er eine für Gott höchst schmachvolle Wahl trifft. Da hilft kein Protestiren; die sündhafte That selbst protestirt endgültig gegen diesen Protest. Auch ist es kein Beweis zu Gunsten der menschlichen Schwäche, wenn man sich auf die Schwierigkeit beruft, der Gewalt heftiger Leidenschaft zu widerstehen und die schweren Opfer zu bringen, welche die Unterlassung der Sünde oft erheischt. Wir Menschen verstehen es sehr wohl, auch unsere heftigsten Leidenschaften zu meistern, die schwersten Opfer zu bringen, wenn wir genügenden Grund dazu haben. Das ist eben die Kraft des freien Willens. Handelt es sich z. B. um bedeutende Summen Geldes, wie können wir dann uns geradezu aufopfern für unsere Zwecke! Nichts ist uns dann zu schwer. Warum also nicht auch hier? Es fehlt nur an der Ueberzeugung, daß es sich hier um überaus Wichtiges und sehr Ernstes handelt, es fehlt an dem festen Entschluß des Willens; und beides ist nicht Schwäche, sondern Schuld.

Soviel über menschliche Schwäche vor der Sünde und menschliche Bosheit in derselben. Doch dieß führt uns zur Hauptsache. Die Vernunft sagt uns nämlich: Gerade in dieser Verachtung Gottes befindet sich wirklich ein Element der Unendlichkeit, und deßhalb ist eine unendliche Strafe nicht ungerecht. Je höher nämlich die Person des Beleidigten, desto schwerer die Beleidigung selbst; das ist ein allgemein anerkannter Grundsatz. Gott ist aber nicht bloß unendlich groß in sich, sondern auch unendlich hoch in seiner Stellung über der Menschheit. Folglich muß etwas unbegrenzt, unsäglich Schweres in der Verachtung dieser Majestät liegen. Aber mehr noch: auch das Recht, welches Gott über den Menschen und auf seinen Gehorsam hat, ist ein wesentliches und ganz unbegrenztes, und dem entspricht von Seiten des Menschen eine ebenso wesentliche, unbegrenzte Pflicht, zu gehorchen. Gerade darin aber besteht die Sünde, daß sie eine Rechts- und Pflichtverletzung in dieser Hinsicht einschließt; folglich ist sie wirklich in gewissem Sinne ein unendliches Unrecht. Wie schwer hat schon auf manchem der Vorwurf einer Majestätsbeleidigung gelastet! Wie furchtbar ist die Anklage auf Hochverrath! Hier aber handelt es sich um die unendliche Majestät, um den Höchsten der Hohen. Wird also die

Sünde gegen ihn mit einer unbegrenzten Strafe belegt, so ist das keine Ungerechtigkeit: denn es wird Gleiches mit Gleichem vergolten, und das ist das eigentlichste Wesen der Gerechtigkeit. Dagegen könnte man freilich einwenden: Alles dieß beweist nur, daß die Sünde *in Beziehung* steht zu Unendlichem; in sich selbst ist sie endlich; denn der Mensch ist ja als endliches Wesen eines unendlichen Grades von Bosheit gar nicht fähig. Ganz richtig; und deßhalb ist auch, genau betrachtet, die Strafe des Verdammten niemals in sich unendlich. Denn es wird niemals in alle Ewigkeit ein Augenblick kommen, wo der Verdammte sagen kann: jetzt habe ich unendlich viel, oder unendlich lange gelitten. Seine Strafen werden immer endlich sein. Er lebt eben nicht, streng genommen, in der Ewigkeit, wie Gott, der in seinem Sein alle Zeiten umfaßt, sondern in einer Zeit, die in *Beziehung steht* zur Ewigkeit, d. h. fortwährend nach ihr strebt, ohne sie je zu erreichen. Sie entspricht also darin genau der Natur der Schuld, die sie straft; und das ist Gerechtigkeit.

Auch noch auf eine andere Weise läßt sich darthun, daß die Sünde, wenn auch nur eine That des Augenblicks, dennoch eine ewige Strafe verdienen kann. Zwei Menschen sind seit langer Zeit innig befreundet, und doch, ein Augenblick genügt, diese Freundschaft auf immer und ewig zu zerreißen. Es hängt eben davon ab, was in diesem Augenblicke geschieht. Eine schwere Beleidigung oder gar ein formelles Aufkündigen der Freundschaft von der einen, und die Annahme dieser Aufkündigung von der andern Seite, hat das Band für immer gelöst. Dasselbe geschieht in der Sünde. Hat der Sünder überhaupt die genügende Erkenntniß seiner That, dann weiß er auch, daß er durch dieselbe eine Scheidewand aufrichtet zwischen sich und Gott, ihm entsagt als seinem letzten Ziele, ihm die Freundschaft kündigt und ihm zum Feinde wird. Und zwar, wenigstens möglicherweise, für immer. Er mag gewillt sein, später zu bereuen; aber wird er Zeit dazu haben? Jedenfalls läuft er Gefahr, diese Frist zu versäumen. Und wenn er sie nicht versäumt, wird Gott, *muß* Gott die wieder angebotene Freundschaft auch wieder annehmen? Durchaus nicht. Es wäre freilich eine That der Güte, wenn Gott also handelte; aber Gott ist nicht genöthigt, ausschließlich seine Güte walten zu lassen, er kann die Forderungen seiner Gerechtigkeit berücksichtigen. Und gerecht wäre es, wenn Gott die Aufkündigung der Freundschaft von Seiten des Menschen voll und ganz annehmen und besiegeln würde. Der Sünder hat ihm entsagt, Gott entsagt dem Sünder; er hat die Feindschaft gegen Gott gewählt, Gott wählt die Feindschaft gegen ihn, und bleibt sein Feind,

unwiderruflich. Und darin besteht ja das Wesen der Hölle, im ewigen Verlust Gottes, als seines ewigen Freundes, als des letzten Zieles und Endes für den Menschen, in der Gottlosigkeit, mehr noch als in der Feuerstrafe.

Wir haben also bisher gesehen, daß die Sünde wirklich im Verhältniß steht zu einer ewigen Strafe, ihr das moralische Gleichgewicht hält, obschon sie oft nur einen Augenblick währt: denn nicht die Zeit, sondern die Natur des Vergehens gibt schon bei menschlicher Gerechtigkeitspflege den Ausschlag; daß sie keine reine Schwäche ist, sondern ein Element wahrer Bosheit in sich birgt, ja daß sie in gewissem Sinne eine unendlich schwere Majestätsbeleidigung ist; daß sie ferner einen Lossag von Gott ist, an und für sich für immer. Daraus folgt, daß Gott sie auf ewig strafen kann, daß diese Strafe gerecht ist. Und wenn wir in Erinnerung bringen, was wir vorhin bewiesen, daß nämlich Gottes Gerechtigkeitsliebe an sich genau ebenso groß sein muß wie seine Menschenliebe, daß er ferner die eine oder die andere je nach freiem Entschlusse mehr bethätigen kann, so folgt daraus, daß er jedenfalls ebenso gut die Sünde ewig strafen als Verzeihung üben kann. Daß er wirklich ewig strafen wird, das sagt uns freilich dieser Beweis nicht; aber desto bestimmter sagt es uns die Offenbarung. Soviel jedoch ist sicher aus dem bisher Gesagten: derjenige Einwurf gegen diese Offenbarung, den man am allerhäufigsten aus dem Munde des Ungläubigen vernimmt: Gott ist viel zu gut, um so furchtbar zu strafen; er ist ja die ewige Erbarmung — dieser Einwurf ist null und nichtig.

3. Wir wollen nun zunächst diejenigen Einwendungen prüfen, welche mit dieser am meisten verwandt sind, und so zugleich noch etwaige Dunkelheiten aufhellen, welche in Vorgehendem vielleicht noch unaufgeklärt blieben. Man sagt nämlich: Gott kann nicht beleidigt werden durch die Sünde; er ist zu hoch, um von unsern vermeintlichen Beleidigungen erreicht zu werden, wie der große Mann sich nicht um den niedrigsten Pöbel kümmert. Seine Ehre ist unendlich groß, sie kann also von uns nicht verringert werden. Wir können ihm ja kein Leid, keinen sittlichen Schmerz zufügen, ihn also auch nicht beleidigen. — Um das letzte zuerst zu beantworten: Ist der moralische Schmerz, der durch die Beleidigung verursacht wird, etwa wesentlich zu einer Beleidigung? Das ist nicht einmal unter Menschen der Fall. Ein Mann mag eine solche Seelengröße besitzen — wie manche Heilige sie in der That besaßen —, daß er bei einer zugefügten Beleidigung nicht den mindesten Schmerz oder Un=

willen fühlt. Jedermann wird dennoch sagen, daß ihm eine Beleidigung zugefügt wurde, und daß er eine Beleidigung großmüthig ertragen. Was bei diesem Manne Tugend ist, ist in Gott Natur. — Seine Ehre ist und bleibt freilich trotz aller Sünden unendlich groß; dennoch bleibt es ebenso wahr, daß durch jede Sünde Gott in seiner Ehre und seinem Ansehen als höchster Herr und Gesetzgeber verletzt wird; denn die Sünde ist die thatsächliche Läugnung seines höchsten Herrschaftsrechtes und seines Gesetzes; durch dieselbe wird ihm wirklich ein Theil des schuldigen Tributs der Ehre entzogen. Ob dadurch seine Gesammtehre in ihrer Unendlichkeit wirklich vermindert wird oder nicht, ist eine Frage, die nichts zur Sache thut.

Gott kann ferner nicht zu hoch sein, um von menschlichen Beleidigungen erreicht zu werden. Er ist nicht so hoch, daß nicht das geringste Wesen, jedes Atom der Schöpfung um des Schöpfers willen sein Dasein hat und deßhalb unter seiner leitenden Vorsehung steht; also muß ihm auch kein Geschöpf so gering sein, daß er sich um dessen Abirrungen von dem Ziele, wofür er es geschaffen, nicht kümmern sollte. Besonders aber kann ihm die sittliche Weltordnung und ihre Verletzung durchaus nicht gleichgültig sein, sonst hätte er sie gar nicht aufstellen können. Uebrigens widerstreitet obige Annahme nicht nur der Philosophie, sondern auch allem gesunden Sinn: ist Gott zu hoch, seine Ehre zu unendlich, um von einer Sünde erreicht zu werden, dann steht er auch zu hoch für alle Sünden, die je begangen werden; Gott ist eben gleich hoch über beiden, da beide unendlich weit von ihm abstehen. Das hieße mit anderen Worten: alle Sünden, alle Verbrechen aller Völker und aller Jahrtausende können niemals zu Gott um Strafe rufen, um solche Kleinigkeiten kümmert sich der Höchste nicht! Und dieser Gott sollte die wahrhaftige Heiligkeit selbst sein!

4. Eine andere Schwierigkeit, die bisher noch nicht ihre volle Lösung gefunden, ist die: Müßte man denn nicht, wenn Gott also mit dem Sünder verfährt, zugeben, daß er sich räche an ihm, daß er hartnäckige, unwiderrufliche Feindschaft übe gegen den Sünder, Handlungen, die er doch uns Menschen als unsittlich verbietet, die sich also mit der Idee eines unendlich vollkommenen, reinen und liebevollen Wesens schwerlich vereinigen lassen.

Nun, auf den Namen kommt wenig an, doch wollen wir denselben einstweilen gelten lassen. Rache übt derjenige, welcher zugefügtes Böses mit Bösem vergilt. Weßhalb ist uns die Rache verboten? Etwa

weil sie in sich unbillig wäre? Offenbar nicht; denn sie vergilt ja nur Gleiches mit Gleichem. Weßhalb denn? Weil eben keine Ordnung in der menschlichen Gesellschaft bestehen könnte, wenn jedem Privatmanne das Recht der Rache zustände; weil ferner die Rache, da sie eine Strafe für begangenes Böses ist, auch nur von solchen rechtmäßig geübt werden darf, deren Händen die sociale Strafgerechtigkeit anvertraut ist, also der Obrigkeit, welche Auctorität hat, zu strafen. Sie übt wirklich, wenn man es so will, Rache an Stelle des Beleidigten, gerade so wie der Richter das verletzte Gesetz am Verbrecher rächt. Endlich steht dem Privatmanne kein Recht zur Rache zu, weil er ohne Zweifel in weitaus den meisten Fällen einen unrechten Gebrauch davon machen würde. Denn der Beleidigte selbst wird gewöhnlich nicht die nothwendige Ruhe und Unparteilichkeit zur Verhängung der Strafe besitzen; seine Leidenschaftlichkeit, die verletzte Eigenliebe wird ihm die Beleidigung immer viel größer vorstellen, als sie ist. Da gilt es mehr denn anderswo: nemo judex in propria causa, abgesehen davon, daß er niemals eine genügende Kenntniß der geheimen Absichten des Beleidigers haben kann, wovon doch zu allererst die Schwere der Beleidigung und deßhalb die Bemessung der Strafe abhängt.

Das Gegentheil von alle dem sehen wir in Gott. Nur dadurch kann Ordnung in der menschlichen Gesellschaft walten, daß Einer über Allen steht, mächtiger ist als die Mächtigsten, der sicherlich einmal alles Böse rächen wird. In seinen Händen ruht mit der höchsten Weltregierung nothwendig auch die höchste Strafgerechtigkeit; eben weil er heilig ist, kann er sich und sein Gesetz nicht ungerächt lassen; er kennt die geheimsten Absichten seines Beleidigers; Leidenschaften können ihn nicht hinreißen, weil in ihm keine Leidenschaft wohnt; seine Selbstliebe ihn nicht irre führen, weil sie eine unendlich wohlgeordnete Selbstliebe ist. Die nothwendige Ruhe im Urtheil kann ihm nie fehlen; denn er ist die absolute Ruhe selbst; unüberlegt wird er nicht handeln; denn er ist die Weisheit selbst. Seine Rache ist unendlich weise, ruhig wie die Ewigkeit, heilig wie sein Gesetz; sie ist eben nichts Anderes, denn die strafende Gerechtigkeit des höchsten Herrn: von ihr gilt in der That das alte Sprüchwort: „Gottes Mühlen mahlen langsam — aber mahlen schrecklich fein." Ist also ein Wesen berechtigt, Richter zu sein in eigener Sache, und alles Recht auf Rache im ganzen Umfange der sittlichen Weltordnung sich allein vorzubehalten, dann ist es Gott: „Mihi vindicta; ego retribuam, dicit Dominus" (Rom. 12, 19).

Ebenso wenig wie Rache ist Feindschaft[1] unvereinbar mit dem Begriff der unendlichen Vollkommenheit. Denn worin besteht die Feindschaft? In dem dauernden Haß, vermöge dessen einer dem andern Uebles will, moralisches oder physisches Uebel. Ersteres kann Gott nicht wollen, letzteres will er wirklich dem Verdammten; daß dieß nicht ungerecht ist, weil eben Gleiches mit Gleichem vergolten wird, haben wir schon vorhin gezeigt. Aber auch der Haß Gottes gegen den Sünder ist nichts Unvollkommenes. Uns ist der eigentliche Haß der Sünde geboten, des Sünders in dieser Welt verboten: erstens, weil wir nie sicher über sein Inneres urtheilen können; dann, weil er immer noch Zeit zur Besserung hat; ferner, weil wir selbst nicht ohne Sünde sind, deßhalb keinen Stein auf andere werfen sollen; endlich wiederum, weil wir kein gerechtes Maß in der Feindschaft halten würden, wenn sie uns einmal erlaubt wäre, und deßhalb dieselbe den Zerfall der gesellschaftlichen Ordnung herbeiführen würde. Aber in Gott ist der ewige Haß gegen den Sünder selbst nicht nur nicht unsittlich, sondern er entspricht den höchsten Anforderungen einer unendlichen Sittlichkeit, so daß es ganz natürlich ist, wenn er in dem Wesen, das die höchste sittliche Vollendung besitzt, sich auch im höchsten Grade vorfindet. Denn das Wesen, welches das wirkliche und persönliche moralisch Gute ist, muß in stärkstem Gegensatz stehen zu seinem Widerpart, dem moralisch Bösen. Das Böse aber schwebt nicht in der Luft, es wohnt nur im bösen Menschen, ist seine That, eins mit ihm, er ist seine Ursache; deßhalb muß dem unendlich Guten auch der Böse selbst, insofern er diese Ursache ist, und insofern er sich mit dem Bösen freiwillig und hartnäckig eins macht, ein wirklicher Abscheu sein. Aber auch nur insofern, als der Sünder sich untrennbar macht von der Sünde, haßt ihn Gott; er haßt in ihm seinen verkehrten Willen. Denn er will seine Bekehrung, d. h. seine Trennung von der Sünde, und insofern liebt er ihn sogar; freilich nur so lange, als diese Trennung möglich ist.

Wenn übrigens der göttliche Abscheu nur das Böse, nie den Bösen selbst träfe, so würde er offenbar nicht genügen, den Sünder von der Sünde wirksam abzuschrecken und so die Sünde selbst zu vernichten. Das geschieht nur, wenn der Sünder selbst diesen Haß und dessen Folgen tragen muß. Ist also das Böse ein unaussprechlicher Greuel vor Gott,

---

[1] Wir sprechen hier bloß von derjenigen Feindschaft, welche die Theologen Haß des Abscheues (odium abominationis) nennen und welche dem Gehaßten Uebles wünschen und zufügen kann aus Liebe zur Gerechtigkeit. Der Haß der Feindschaft (odium inimicitiae) würde dem Gehaßten Uebles zufügen, nur damit er Uebel erdulde.

sein ewiger Gegensatz, dann muß das auch der Böse selbst sein. Das ist eine unendlich heilige und sittlich vollendete Feindschaft: es ist eben der nothwendige Gegensatz, die naturgesetzliche Feindschaft zwischen moralischem Licht und moralischer Finsterniß.

(Schluß folgt.)

J. **Rieth** S. J.

Gasparo Contarini,

eine Friedensgestalt des 16. Jahrhunderts [1].

An einem Sonntag-Nachmittage des Jahres 1535 hielt der Große Rath von Venedig seine Sitzung; einer von den Beamten des Dogen, Messer Gasparo Contarini, stand an der Urne und zählte die Stimmen. Da trat ein Eilbote aus Rom, ein päpstliches Schreiben in der Hand, in die Versammlung. Wenige Augenblicke später hörte man einen der Geheimschreiber zu Contarini sprechen: „Ihr seid Cardinal! Das ist die Botschaft."

Die Erhebung Contarini's zur Cardinalswürde war eine der großen Thaten, mit welchen Papst Paul III. den Anfang seiner Regierung besiegelte. Hoffnungsfroh blickten alle wahren Reformfreunde in der katholischen Welt empor zu dem neuen Cardinaldiakon von S. Maria in Aquiro. Ihre Erwartungen sollten nicht getäuscht werden: in jenen ersten Zeiten des großen religiösen Umsturzes steht Contarini da als der Bannerträger ächter kirchlicher Erneuerung; sein Name glänzt gleich einem lichten, milden Sterne durch das Dunkel sittlicher Verwilderung und grimmen Bruderhasses.

Deutschland, für welches sein Herz so warm geschlagen, für welches er einen guten Theil seiner Lebenskraft geopfert, hat schon lange dem treuen Manne ein Denkmal geschuldet. Jetzt ist es geschaffen, geschaffen von einer Hand, die berufen war wie keine: Professor Dittrich war seit Jahren mit geschichtlichen Untersuchungen über Contarini beschäftigt. In

---

[1] Gasparo Contarini. 1483—1542. Eine Monographie von Dr. Franz Dittrich, o. ö. Professor am königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

seinen „Regesten und Briefen des Cardinals G. Contarini“ [1] sind reiche Quellen aufgedeckt. Daraus und aus dem gewaltigen Stoffe, welchen, abgesehen von den alten Lebensbeschreibern Lodovico Beccadelli und Giovanni della Casa, ein Albéri, Brown, de Leva, Brieger, Pastor u. a. gesammelt [2], hat Dittrich sein Lebensbild des großen Kirchenfürsten gestaltet; mit staunenswerthem Fleiße und warmer Hingabe ist dasselbe bis in die feinsten Züge gemalt: wir begleiten Contarini auf seinen Reisen, folgen dem Gange seiner wissenschaftlichen Forschungen, werden bekannt gemacht mit Form und Inhalt seiner Schriften; in zahlreichen Freundesbriefen schließt Contarini selbst die Tiefen seiner Seele uns auf.

Es läßt sich nicht verkennen: die Vorsehung hat auf diesen Mann ein besonderes Auge gehabt. Wie einst Ambrosius, Thomas Becket, Franz Borgias, so ward auch Contarini zuerst auf die staatsmännische Laufbahn geführt, damit er später, gebildet in dieser Schule der Welterfahrung, die Zügel kirchlicher Regierung um so sicherer in seinen Händen halten könnte. Contarini — der Beamte des Freistaates Venedig; Contarini — der Cardinal der römischen Kirche: das sind die zwei Hälften seines Lebens.

Im Schooße der „Königin des Meeres“, der reichen, freiheitsstolzen Handelsstadt Venedig, erblickte Gasparo das Licht der Welt am 16. October 1483. Frühzeitig öffneten Glück und Ruhm ihm ihre Thore. Glied einer erlauchten Adelsfamilie, vielseitig gebildet an der gefeierten Hochschule zu Padua, war der junge Contarini vollkommen geeignet zum Botschafter Venedigs an den ersten Höfen der Christenheit, bei Kaiser Karl V. und Papst Clemens VII. Er folgte dem kaiserlichen Hoflager nach Deutschland, England, Spanien, verkehrte mit den Männern, welche damals die Geschicke der Völker leiteten, einem Granvell, Wolsey, Franz I., ward so recht heimisch in der „großen Welt“. Aber nirgends findet er etwas, was seiner Vaterstadt gleichkäme; ihrem Preis ist eine seiner ersten Schriften gewidmet; Venedig ist ihm eine „mehr als menschliche Schöpfung“, Venedigs Verfassung „ein vollkommenes Werk“ [3]. Dittrich führt uns mit der eingehendsten Genauigkeit aus Gesandtschaftsberichten und ähnlichen Schriftstücken Contarini's Thätigkeit in seinem Botschafter-Amte vor Augen: es mag dem grundehrlichen Gasparo oft recht hart gefallen sein, das Spiel jener staatskünstlerischen Zweideutigkeiten und Winkelzüge mitzu-

[1] Braunsberg 1881.

[2] Die betreffenden Schriften dieser Gelehrten sind kurz zusammengestellt von Professor Pastor in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., Artikel „Contarini“.

[3] Dittrich 237—251.

spielen und eine Sache zu vertreten, welche nicht immer die reinste gewesen; wir erinnern nur an den Städteraub, welchen Venedig am Kirchenstaate verübt hatte.

Aber der Gesandte Contarini fand seinen Trost bei dem Gelehrten Contarini: auf beschwerlichen Reisen, mitten im Geräusche des Hoflebens treffen wir ihn bei ernsten Forschungen an; bald beobachtet er Ebbe und Fluth, Hebungen und Senkungen des Bodens; bald schwebt sein Geist in den höchsten Höhen reinen Denkens. Seine Schriften verbreiten sich über Gegenstände der Erkenntnißlehre und Seelenkunde, über Sterndeutung und Verbesserung des Kalenders. In einer Zeit, da das Gift zweifelsüchtiger heidnischer Weltweisheit die Geister Italiens berückte, nahm Contarini sich das Herz, einem angebeteten Lehrer zu widersprechen, zu dessen Füßen er einst in Padua selbst gesessen: in zwei gelehrten Abhandlungen bewies er gegen Pietro Pomponazzi, daß die Vernunft sicheres Zeugniß ablege von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Offen bekennt sich hier Contarini als Schüler des hl. Thomas von Aquin [1].

Was diesen italienischen Staatsmann über alles Andere liebenswürdig macht, ist die katholische Frömmigkeit, welche an ihm leuchtet. Sein sittlicher Wandel ist fleckenlos. Durch Gebet bereitet er sich vor auf die Verhandlung, welche er mit dem Papste zu führen hat. Den großen, glänzenden Schlußbericht über seine Gesandtschaftsführung beendet er mit dem Satze, daß „Ruhm und Ehre Gott allein und keinem Andern gebühre". Im Rathe von Venedig werden Stimmen laut, daß das Recht des Papstes ein bloß menschliches sei; Contarini, selbst Mitglied dieser Behörde, erhebt sich sofort und verwahrt sich dagegen, und damit nicht zufrieden, schreibt er denselben Abend noch eine Vertheidigung der päpstlichen Gewalt. Noch vor seinem Eintritt in den geistlichen Stand, als junger Edelmann, hat er eine Widerlegung Luthers verfaßt. Damals schon entzückte ihn die Größe und Schönheit des geistlichen Hirtenamtes; er zeichnete in dem Werke „de officio episcopi" ein glanzvolles Bild des rechten katholischen Bischofs [2]. Ahnte Gasparo vielleicht, daß er selbst berufen sei, nach wenigen Jahren als Cardinal und Bischof von Belluno das Bild in's Leben zu übertragen?

Man hat uns „den besten Edelmann geraubt, den diese Stadt besaß"! sagte der venetianische Staatsrath Luigi Mocenigo bei der Nachricht, daß Contarini den römischen Purpur erhalten. Was der Staat

[1] Dittrich 219—266. [2] Dittrich 283—296.

Venedig verlor, gewann die katholische Kirche: Contarini ist einer von ihren besten Cardinälen gewesen.

Gasparo Contarini war ein sogen. „Reform-Cardinal", ja aller übrigen Reform-Cardinäle Meister und Führer, ein freisinniger und freimüthiger Kirchenfürst im schönsten Sinne des Wortes. Schon in seinem Buch „vom Bischofsamte" hatte er gegen jenes „kanonische Recht" geeifert, welches „nur mit den Rechten und Streitigkeiten der Geistlichen sich befasse und, von Schmeichlern erfunden, den Geistlichen Alles gestatte" [1]. Als Cardinal verfaßte er in der Form eines Briefes an Papst Paul III. eine Abhandlung, worin er, obwohl Vertheidiger des „Papalsystems", entschieden gegen gewisse römische Rechtslehrer seine Stimme erhob: es sei „falsch", „unchristlich", „verderblich", „götzendienerisch", den Papst von allem und jedem Gesetze los und ledig zu erklären, so daß er auch kein natürliches Sittengesetz und kein geoffenbartes göttliches Gebot über sich habe, daß seine Willkür allein ihm Gesetz sei. Man hat unsern Contarini den Cato des heiligen Collegiums genannt. Für ihn gab es, wie er selbst erklärte, etwas, was noch höher ihm stand als sein Cardinalshut: er meinte den Eifer für die Ehre Gottes. Wie oft hat er mit den eindringlichsten Worten dem Papste die Kirchenverbesserung empfohlen! All sein Hoffen und Fürchten, sein Beten und Arbeiten klammert sich an den einen rettenden Anker: die allgemeine Kirchenversammlung. „Entzündet durch die heiligen Mahnungen Contarini's", legte Papst Paul III. die bessernde Hand an sich selbst und bestellte zur Berathung der allgemeinen Heilmittel im Jahre 1536 den herrlichen „Neun-Männer-Rath". Die Frucht der Berathungen, das goldene „Consilium de emendanda ecclesia", ist zum großen, wohl zum allergrößten Theile Contarini's Werk, ist der getreue Abdruck seiner Gesinnungen [2]. In der Zertrümmerung der uralten Kirchenverfassung, in der Umänderung der uralten Kirchenlehre glaubte Luther das Heil der Kirche zu finden. Ganz anders Contarini. Er wollte die alten Wahrheiten in neues Licht gestellt sehen; man sollte dieselben allen Gläubigen tief in die Seele prägen, sollte die früheren kirchlichen Einrichtungen erneuern, die längst vorhandenen Gesetze besser beobachten; von innen heraus, aus dem göttlichen Lebensquell, der in ihrem Herzen sprudelt, sollte die Braut Christi neue Kraft und Anmuth schöpfen [3].

Gleich dem seligen Petrus Faber sprach der Cardinal von Venedig

---

[1] Dittrich 291. [2] Dittrich 352—372. [3] Dittrich 297.

seine Ueberzeugung dahin aus: durch Beweisgründe allein das Lutherthum aus der Welt schaffen zu wollen, sei vergebliche Mühe; mehr noch als mit Worten müsse man mit Heiligkeit des Lebens streiten [1]. Er hat das selbst befolgt. Einfach, keusch, uneigennützig schritt er durch das Leben. Da sieht man keine Pfründenjägerei, keine Sucht, sich zu bereichern. Die Fremden rühmten seine Gastfreundschaft, die Armen seine offene Hand. Er hatte seine Freude daran, begabten Jünglingen die Mittel zur wissenschaftlichen Fortbildung zu reichen [2].

Man möge uns hier eine Abschweifung gestatten. „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist.“ Ein Hauptverdienst unseres Lebensbeschreibers besteht darin, daß er den Cardinal nicht herausreißt aus seiner Umgebung; wir treten ein in den Kreis seiner Freunde, werden vertraut mit denselben. Das Leben Contarini's, wie Professor Dittrich es uns enthüllt, wirft sein Licht auf eine Reihe von anderen großen Gestalten des 16. Jahrhunderts, vor Allem auf Papst Paul III. Aus reiner Hochschätzung, ohne unedle Nebenabsichten, hatte dieser Papst den venetianischen Edelmann mit dem Fürstengewande der römischen Kirche bekleidet. Paul blieb dem ernsten Mahner sein Leben lang in inniger Freundschaft zugethan, auch dann noch, als Contarini wegen seiner Haltung am Regensburger Reichstage bei vielen Italienern in den Geruch der Irrlehre gekommen war; kurz nach jenem Tage ließ der Papst durch ihn jene Anweisung über die Verkündigung des Wortes Gottes verfassen, welche allen Predigern zugesendet werden sollte; um dieselbe Zeit ward die erste Legation des Kirchenstaates, Bologna, unserm Cardinale anvertraut [3]. Andererseits aber wollte auch Contarini nur der Wahrheit Zeugniß geben, wenn er in Freundesbriefen und traulichen Gesprächen oftmals dem Papste Lob und Bewunderung zollte. Paul wollte aufrichtig die Reform und arbeitete redlich am Zustandekommen der Kirchenversammlung. In einer Rede zur Eröffnung der „Neun-Männer-Berathungen“ erging sich Contarini's Freund Sadolet, Bischof von Carpentras, scharf, fast leidenschaftlich über die Sünden des Papstthums; da, sagte er, liege „Ursprung und Quelle aller Verwirrung“. Bald darauf gab ihm Paul III. den Cardinalshut. Dieß und Aehnliches, bemerkt Dittrich mit vollstem

---

[1] Dittrich 316.

[2] Zu Contarini's Lieblingen gehörten die Griechen. Wer, meinte er, an einen Chrysostomus, Basilius und ähnliche Männer denke, der „müßte die Steine und Bäume jenes Landes, geschweige denn die Bewohner, ehren und lieben“.

[3] Dittrich 791—798.

Rechte, beweist zur Genüge, daß „an dem römischen Hofe noch immer ein gesunder Kern war und ein guter Geist herrschte. Denn wo ein freies Wort noch gern gehört und straflos gesprochen werden kann, da ist man gewiß auf dem Wege zum Bessern" [1].

Dieser „gute Geist" durchwehte damals besonders die Benedictinerklöster Italiens. Contarini fühlte sich stets heimisch in dieser Ordensfamilie [2].

Daß unter den Cardinälen viele nicht bloß mit Contarini geistesverwandt waren, sondern geradezu ihm geistige Heerfolge leisteten, haben wir bereits angedeutet. Da ist vor Allem das edle Reis aus Englands Königsstamm, der fromme, feingebildete Reginald Pole; er war dem Cardinale von Venedig „mehr als Freund und Sohn". Da sind ferner ein Sadolet, Cortese, Bembo, Badia, Morone, lauter herrliche Erscheinungen, eine wahre Perlenschnur, um die dreifache Krone gewunden.

Der Eifer Contarini's und seiner Freunde ist keineswegs ein herber Eifer gewesen. Was Janssen von dem seligen Petrus Canisius schreibt: „Alle herbe und bittere Polemik war ihm in innerster Seele zuwider" [3], das kann man auch von Contarini behaupten. Schon als Gesandter hatte er die Härte der spanischen Glaubensgerichte getadelt und dem Papste Clemens VII. in warmen Worten „den allgemeinen Frieden" empfohlen. Cochläus hat eine Schrift gegen den Kirchen-Neuerer Sturm zur Drucklegung vorbereitet und übersendet sie dem Cardinal mit der Bitte um Durchsicht. Contarini lobt die „Mäßigung im Schreiben" und „Milde der Seele", welche in dem Buche zu Tage trete. „Kann denn wohl," schreibt er, „der Geist Christi schmähen, mit Vorwürfen streiten, Beschimpfungen vorbringen, da Christus uns vorschreibt, von ihm zu lernen, daß er sanftmüthig ist und demüthig von Herzen, der nicht wieder

---

[1] Ein anderer Freund Contarini's hatte stets das höchste Vertrauen des Papstes Clemens VII. besessen; wir meinen den heiligmäßigen Reformbischof Giovanni Matteo Giberti von Verona, welchen später der hl. Karl Borromäus für sein bischöfliches Wirken geradezu als Muster sich erkor (vgl. Dittrich, Giberti von Verona, ein Reformator, im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. VII. S. 1—50). Contarini, sonst kein Verehrer Clemens' VII., hat als venetianischer Gesandter ihm das Zeugniß nicht versagt, „er zügle und mäßige sich" sehr; seine Cardinäle seien zwar den alten Bischöfen unähnlich, aber doch „in ihrer Mehrheit wegen ihrer Lebensweise und ihrer Bestrebungen" der Anerkennung werth (Dittrich, Contarini 196—197).

[2] Näheres über das Verhältniß des Cardinals zu den Benedictinern in den „Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden" 7. Jahrg., S. 207—209.

[3] Geschichte des deutschen Volkes. IV. Bd. 1.—12. Aufl. S. 383.

schmähte, als er geschmäht wurde? Nichts weniger als dieses! Daher war ich von jeher der Ansicht, man würde besser mit unseren Gegnern fertig werden, wenn sie in keiner Weise durch unsere Schriften gereizt würden." [1] „Wir müssen streiten mit Wohlwollen und Wohlthun", schrieb Contarini an Eck. Ließ dieser sich bisweilen zu heftigeren Ausfällen hinreißen, so stand der Cardinal nicht mehr an der Seite des sonst von ihm so hochgeschätzten Gelehrten. Auf dem Regensburger Reichstage im Jahre 1541 riethen der Mainzer Kurfürst und die bayerischen Herzoge, man möge die Protestanten mit Waffengewalt zur Kirche zurückführen; Contarini entgegnete, das scheine ihm „eine nicht sehr christliche That zu sein" [2]. Das Verzeichniß der geistlichen Gnaden, welche er in jenen Tagen als päpstlicher Legat austheilte, füllte nicht weniger als fünf Bände [3]. Sturm besuchte ihn zu Regensburg, ging befriedigt von ihm weg und schrieb ihm ehrenvolle Briefe. Der Bilderstürmer und abgefallene Dominicaner Butzer, welcher gleichfalls in Regensburg mit ihm verkehrte, pries später in öffentlicher Schrift die „Gelehrsamkeit und Keuschheit" des Legaten. Landgraf Philipp von Hessen und Kurfürst Joachim von Brandenburg ließen ihm während des Reichstages „Ständchen bringen". Nur Calvin hüllte sich in seinen Groll und entschloß sich nicht, dem Cardinal sich vorzustellen.

Es war gewiß eine göttliche Fügung, daß zu den kirchlichen Einigungsversuchen des Jahres 1541 gerade Contarini abgeordnet wurde. Contarini war ein Freund der Deutschen. Schon im Jahre 1521 hatte er als venetianischer Botschafter in Mainz deutschen Reichthum und deutschen Handelsfleiß kennen gelernt, hatte Kölns Größe und Schönheit angestaunt [4]. Seine Gesandtschaftsberichte aus jener Zeit beschäftigen sich eingehend mit Deutschlands Fürsten, Reichs- und Landtagen, Gerichten; sie rühmen die Stärke und Tapferkeit unseres Volkes, seine Ausdauer in der Arbeit und seine wissenschaftliche Tiefe [5]. Contarini war auch ein Mann des Friedens. Seine ganze Vergangenheit hatte ihn als solchen gekennzeichnet. Er ging nach Regensburg mit rosigen Hoffnungen, in der versöhnlichsten Stimmung. „Gott sei Lob und Dank!" rief er aus, als einige Sätze über die Rechtfertigung von beiden Theilen angenommen waren; er sandte freudestrahlende Briefe nach Italien. — Alles zerschlug sich. Also nicht die Unklugheit des Miltiz, nicht Cardinal Cajetans an-

---

[1] Dittrich 111—112. 143—150. 373.
[2] Dittrich 703—704. [3] Dittrich 614—615.
[4] Dittrich 35. [5] Dittrich 109.

gebliche Härte hatten das Unheil verschuldet; es wurzelte tiefer; der Same der Zwietracht lag in der Lehre selbst; innere Gegensätze lassen nie und nimmer sich einen.

Wollen wir dem Protestanten Brieger glauben, so ist der Cardinal von S. Maria in Aquiro in seiner Lehre von der Rechtfertigung des Menschen rundweg ein Lutheraner gewesen [1]. Wäre Contarini in Rom durchgedrungen, seufzt Ranke, so würde vielleicht schon lange die Sonne des kirchlichen Friedens über Deutschland leuchten [2]. Die Wahrheit lernen wir durch Dittrich kennen [3]. Gestehen wir es nur: Contarini hat gefehlt. Seine Einigungsformel über die Rechtfertigung würde die wahre Lehre in zweideutige Ausdrücke verborgen und den Protestanten einen Schild geboten haben, hinter welchem sie ungestraft ihre Neuerungen verfechten konnten. Noch mehr: Contarini war selbst in Irrthümern befangen. Mit seinen Aufstellungen über die „zugerechnete Gerechtigkeit", die „Rechtfertigung durch den Glauben im Blute Christi", die „Unvollkommenheit" und Unzulänglichkeit unserer innerlichen Gerechtigkeit hatte er den festen Boden katholischer Wahrheit verlassen. Wohl berief er sich auf Thomas von Aquin; aber — man sagt, das Gleiche geschehe heute noch zuweilen — er hatte den heiligen Lehrer mißverstanden und seine eigenen Lieblingsgedanken in dessen Wort hineingetragen. Hatte indessen der Cardinal durch seine tiefe Demuth, seinen Friedensdurst, seine Furcht, Christi Verdienst zu schmälern, nur allzu weit nach Luthers Seite sich abziehen lassen, so hielt er dabei mit der ganzen Stärke seines Willens an dem Entschlusse fest, ein treuer Sohn der katholischen Kirche zu bleiben. „Nicht ein Pünktlein wolle er von der Wahrheit abweichen oder sie durch unklare Worte verdunkeln lassen", das hat er zu Regensburg dem Kanzler Granvella erklärt; das hat er auch durch die That bewiesen bei den Auseinandersetzungen über die Wesensverwandlung im heiligen Altarsgeheimnisse. Gänzlich fremd war ihm das, was eigentlich allein den Ketzer macht: der Trotz des hochmüthigen Willens. Hätte Contarini die Glaubensentscheidung der Kirchenversammlung von Trient erlebt, er wäre sicher der erste gewesen, seinen Irrthum zu verdammen [4].

[1] Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk des Jahres 1541. Gotha 1870.

[2] Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. I. Bd. 6. Aufl. Leipzig 1874. S. 103—107.

[3] S. 478—494. 608—700.

[4] Als Jüngling hatte Contarini aus freier Liebe, nicht regelrecht und berufsmäßig, im Fache der Gottesgelehrtheit sich ausgebildet; er wußte noch nicht, daß er zum geistlichen Stande berufen war. Nach Dittrichs Ausführungen kann man es kaum bezweifeln, daß Contarini, am Anfange wenigstens, die Tragweite der Neuerung unterschätzt hat. Sonst hätte er auch nicht hoffen können, dieselbe verschwinden zu sehen, wenn die Bischöfe sich entschließen würden, ihren Wohnsitz inmitten ihrer Heerde aufzuschlagen und andere Verbesserungen dieser Art durchzuführen. Uebertrieben strenge sind in Contarini's Abhandlung „von den Compositionen" einige Sätze gegen die Gelderhebungen, welche in Rom anläßlich geistlicher Gnadenbewilligungen stattfanden.

Kräftig und milde zugleich waren die mahnenden Worte, welche der Legat am 7. Juli 1541 zu Regensburg an die versammelten deutschen Bischöfe richtete. Neben der Heiligkeit des Lebenswandels, der persönlichen Kenntnißnahme vom Zustande ihres Sprengels, der Sorge für Gottesdienst und Geistlichkeit empfahl er besonders die Mildthätigkeit gegen die Armen und den Unterricht und die Erziehung der katholischen Jugend. Hierin, sagte Contarini den Bischöfen, könnten sie „von den Protestanten lernen". Für das Predigtamt sollten sie „vor Allem keine streitsüchtigen Männer wählen, welche die Gegner, anstatt sie zu lieben und ihr Heil zu wünschen, haßten und verfolgten. Bittere Verfolgung reize nur und mache noch hartnäckiger, ohne das Volk zu erbauen".

In dem nämlichen Monate veröffentlichten die protestantischen Theologen zu Regensburg eine Erklärung, in welcher sie berichteten: der Legat wolle nichts Anderes, als die alte Grausamkeit bestätigen, welche viele edle Männer allein wegen des Bekenntnisses einer frommen Lehre in den Tod geführt habe. Contarini ermahne die Bischöfe, mit „Verstümmelung, Verbrennung, Hinrichtung" gegen sie einzuschreiten [1].

Wunden Herzens, mit Enttäuschungen gesättigt, zog Contarini aus Regensburg fort. Argwöhnisch und unduldsam ist er nicht geworden. Hatte er von Regensburg aus dem vielleicht damals schon verdächtigen Bischof Pietro Paolo Vergeri, dem spätern Verräther, eine Hilfe in der Noth zukommen lassen, so besuchte er jetzt auf seiner Rückreise zu Lucca den Pietro Martire Vermiglio, der zwar noch Prior von San Frediano, aber bereits verdächtig war und bald darnach zu den Protestanten überging. Nachdem dann Contarini den Regierungspalast von Bologna bezogen, verkehrte er von dort in freundschaftlichen, mehr bittenden als strafenden Briefen mit den mönchsfeindlichen, aufklärerischen Akademikern von Modena; ja auf seinem Sterbelager noch empfing er den Frate Bernardino Ochino und ließ ihn seine Gastfreundschaft genießen; es war wenige Tage, bevor der einst so hochgefeierte Kapuziner aus Italien floh und Kutte und Glauben von sich warf. Der Cardinal mag in seiner Milde bisweilen zu weit gegangen sein. Aber wenn er sich täuschen ließ, so waren es, wie man treffend bemerkt hat [2], hochherzige Täuschungen: er hielt die Menschen für so edel, wie er selbst war.

Bezeichnend genug! Dieser Mann des Friedens ist der stärkste Hort und wärmste Freund der neu erblühenden Gesellschaft Jesu gewesen; er

[1] Dittrich 749. 756—757.

[2] Studien und Mittheilungen &c. a. a. O. S. 206.

hat, wenn wir so sagen dürfen, das Kind aus der Taufe gehoben. Ignatius kömmt im Jahre 1537 nach Rom, mit einem Empfehlungsschreiben an den Cardinal Contarini ausgerüstet. Dieser macht die geistlichen Uebungen, schreibt das Exercitienbuch mit eigener Hand ab und versichert, jetzt endlich habe er durch Gottes Gnade an Ignatius einen Seelenführer gefunden, wie er ihn sich längst gewünscht. Contarini war es auch, der den Grundriß des neuen Ordens dem Papste zur Bestätigung überreichte. Besondere Aufmerksamkeit verdient auch der bisher noch unbekannte erste Entwurf des Bestätigungsbriefes für die Gesellschaft; ausdrücklich wird hier hervorgehoben, Cardinal Contarini habe dem Papste über das Unternehmen Bericht erstattet und dasselbe empfohlen. „Er hat Alles vermittelt," schrieb Ignatius an Contarini's Vetter Pietro; „ihm schulden wir Alles." [1]

Vittoria Colonna, die Dichterfürstin, hoffte den Tag zu erleben, an welchem Gasparo Contarini den höchsten Thron der Christenheit besteige,

„mit Petrus' großem Mantel angethan".

Gott wollte es anders. Der Cardinal war eben von Paul III. mit einer wichtigen Sendung an Kaiser Karl V. betraut worden; da erlag er am 24. August 1542 zu Bologna den Folgen einer heftigen Erkältung. Der Papst, so konnte man lispeln hören, habe ihm wohl Gift reichen lassen. Sleidan, der Geschichtschreiber des schmalkaldischen Bundes, versäumte nicht, das Märchen in Deutschland verbreiten zu helfen.

Gott nimmt uns, schrieb Cardinal Bembo, „die erste Säule und Stütze seiner Kirche". „Ganz Rom weinte" an diesem Grabe.

Die Lagunenstadt, welcher Contarini als eine ihrer duftigsten Blüthen entsprossen, bewahrt jetzt noch seine Asche. Der Geist, welcher diesen Kirchenfürsten einst beseelte, hat sich fortgeerbt auf die Männer, welche in den folgenden Jahrhunderten auf dem Stuhle Petri saßen oder als seine ersten Räthe und Stützen ihn umstanden. Er ist es, der noch heute gleich einem dreifachen Strahlenkranze die hehre Gestalt unseres Papstes Leo XIII. verklärt: Begeisterung für die Wissenschaft, Eifer für die Kirchenzucht, Liebe zum Frieden.

„Tanto viro." Mit diesen Worten endet die Inschrift am Grabmale Contarini's in Santa Maria dell' Orto zu Venedig. Wir müssen Herrn Professor Dittrich dafür danken, daß er „tanto viro", einem so großen Manne, auf deutschem Boden ein so schönes Denkmal gesetzt hat.

[1] Dittrich 406—411.

Möchte recht bald eine italienische Uebersetzung dem Heimathlande des Cardinals den Vollgenuß des trefflichen Werkes erleichtern!

Seit drei Jahrhunderten hat der Protestantismus Alles gethan, die „großen" Männer seiner Wiegenzeit zu beleuchten und die kleinen Männer nach ihrem Tode noch groß werden zu lassen. Die Beza und Sickingen, die Flacius und Heßhus und Brenz und Chemnitz sammt vielen anderen haben, jeder für sich, ihre Lobredner und Lebensbeschreiber gefunden. Was haben wir Katholiken gethan für unsern Eberhard Billick und Johannes Hofmeister, für den geistesgewaltigen Johannes Pistorius, den sanften Bischof Julius Pflug? Doch die Bahn ist gebrochen, das Beispiel gegeben. Es wird, so hoffen wir, bald Nachahmer finden.

B. Otto S. J.

Neue Streitfragen über das Wesen der Tragik[1].

Es ist ein sehr verdienstliches Werk, die dramatische Kunst wieder einmal entschieden in die Schule der Griechen zu führen, deren Tragödie in ihren hervorstechendsten Charakterzügen theils besonnene Nachahmung, theils hochschätzende Bewunderung verdient. Rufen wir uns einige wenige dieser Eigenthümlichkeiten in die Erinnerung zurück. Nichts tritt uns anspruchsloser entgegen, als ein hellenisches Bühnenstück: klein an Umfang, arm an Decoration, Maschinerie und Effectmitteln jeder Art, beschränkt nach Ort und Zeit, Schauspieler- und Personenzahl, scheint es nur in der Beschränkung die Meisterschaft zu suchen. Wohl mancher ist schon kopfschüttelnd an einem Aeschylus, Sophokles oder Euripides, denen er nur gelegentlich einmal begegnete, vorübergegangen mit dem frohen Bewußtsein, daß wir es doch unbeschreiblich viel weiter gebracht haben. Vielleicht vergaß er, daß gerade das Classische sich nicht aufdrängt und die künstlerische Selbstbeschränkung sich gern mit fruchtbarer Schöpfungskraft paart. Der Grieche ging so weit, selbst die äußere Bühnenhandlung auf das Unumgänglichste zu beschneiden, das Uebrige meist hinter die Coulissen zurückzudrängen und den Zuschauer fast ausschließlich mit Reden und Gegenreden von gemessener, würdiger Haltung abzufinden. Am wenigsten ging er darauf aus, die Charaktere durch grelle Zeichnung unnatürlich zu übertreiben, verbannte geschraubte Tugendhelden und

[1] Grundzüge der tragischen Kunst, aus dem Drama der Griechen entwickelt. Von G. Günther. Leipzig, Friedrich, 1885.

mehr noch versunkene Bösewichte möglichst von den Brettern, ja vermied nach Kräften alle jene Mittel des dramatischen Künstlers, welche zu sehr auf die Sinne wirken und auf einen roheren Zuschauerkreis berechnet sind. Er hielt sorgsam Maß zwischen dem Zuviel und Zuwenig. Er zwang die tragische Muse nicht, von dem würdevollen Kothurn zu einem allzu ungebildeten Gaffer herabzusteigen. Statt dessen sollte sie den empfänglichen Zuschauer, nicht ohne mäßige Anwendung sinnlicher Reizmittel, in das Gebiet des Geistigen und Ethischen emporheben. Hier sollte sie auf engstem Raume ein ausgestaltetes, allseitig vollendetes Bild der Schönheit verwirklichen. Es ist erstaunlich, wie wenig äußern Stoff ein Sophokles braucht, und wie erschöpfend seine fruchtbare Kunst das Wenige auszunützen versteht. Die reichste poetische Ausbeute erweist sich bei ihm als eine Frucht eben jener Maßhaltung: er lehrt, daß, wer die schöpferische Thatkraft einem eng umhegten Felde zuwendet, immer die Fruchtbarkeit des Bodens am glücklichsten auszubeuten vermag.

Dialogisirung einer Geschichte macht noch kein Drama aus; die Arbeit des Dichters beginnt mit der Idealisirung. Er muß den Stoff heben und verklären, die in demselben beschlossenen Ideen an's Licht ziehen und läutern; er muß Charaktere schaffen oder umgestalten, Leidenschaften entzünden und ihnen ihre Ziele stecken; er muß endlich einer wohlgeordneten Handlung Leben und Triebkraft einhauchen, daß sie die Zuschauer zur Theilnahme weckt, mit sich fortreißt und durch ein geistiges Vergnügen veredelt. Die griechische Tragödie ist ausgezeichnet durch Gedankentiefe, sittliche Reinheit und Religiosität. Sie hielt aber auch auf ihre ideale Würde. Aus dem Culte der Götter erwachsen, wahrte sie die weihevolle Vorliebe für alles Hohe und Edle. Sie schied nicht nur alles niedrig Burleske ein für allemal aus, sondern vertauschte selbst die Charaktere und Ereignisse, wie auch die Sprache des Alltagslebens mit etwas Höherem und Edlerem; das ernste Drama der Alten war viel weniger, als das unsere, ein Abbild der gemeinen Wirklichkeit. Der Stoff wurde fast immer der Heroengeschichte und nicht dem bürgerlichen Leben entnommen; man gab den Charakteren mehr ein typisches, d. h. allgemeinmenschliches, als ein individuelles Gepräge; die prosaische Sprache blieb grundsätzlich ausgeschlossen. Die Aufführung eines Drama's galt zudem bei den Griechen in solchem Grade als öffentliche Leistung, daß sie einerseits sozusagen vor den Augen des ganzen Volkes stattfand, andererseits unter der unmittelbaren Leitung und Begünstigung des Staates sich in großartigen Verhältnissen abspielte. Der Wetteifer der Dichter wurde weniger durch die ausgesetzten Preise, als durch die theilnehmende Aufmerksamkeit aller Mitbürger zu ungewöhnlicher Schöpfungskraft angestachelt. Von Philemon und Alexis erzählt man, daß sie nach errungenem Siege im poetischen Wettkampf vor Freude über die öffentliche Bekränzung gestorben seien. Einer solchen Anregung, wie sie der dichterischen Muse niemals wieder geboten wurde, entsprechen auch die Leistungen. Es durchweht ein Geist würdigen Ernstes, erhabener Idealität und heiliger Weihe die besten der uns erhaltenen Stücke; die feinste Arbeit der Kunst verläugnet dabei selten die anspruchslose Natürlichkeit.

Hauptorgan für den Ausdruck der höchsten Gedanken und der erschütternden tragischen Affekte war der Chor. Diese uns fremde Einrichtung übermittelte dem Publikum die Ideen und Gefühle, welche die in der jedesmaligen Scene abgespielte Handlung nahelegte. In lyrischen Gesängen, unter Musik- und Tanzbegleitung sprach sich hier der geistige und erhebende Gehalt der Handlung, den die äußere Hülle der scenischen Darstellung halb verdeckte, in reiner, klarer Dichtform noch einmal aus. Schiller bedauert nicht ohne Grund die Einbuße an Idealität, welche das moderne Drama durch Wegfall des Chores erlitt; er versuchte allen Ernstes, wenn auch ohne dauernden Erfolg, dessen Wiedereinführung. Am wenigsten würde sich die kunstvolle Form der griechischen Chorlieder nachahmen lassen; denn uns fehlt ebenso sehr der ausgebildete metrische Sinn der Hellenen wie ihre musikalische Sprache.

Günther hat es nun von Neuem unternommen, die Meisterwerke des Aeschylus, des Sophokles und des Euripides auf ihren ästhetischen, speciell tragischen Werth zu prüfen und mit dem neuern Drama zu messen. Er geht mit Recht von der Ueberzeugung aus, daß die berufenen Kenner des classischen Alterthums immer noch zu wenig die innere Vortrefflichkeit der erhaltenen Meisterwerke zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen. Günther beschäftigt sich nun in seinem ebenso selbständig wie einsichtsvoll gearbeiteten Buche mit dem Wesen der dramatischen Kunst allein, insbesondere mit der Tragik. Indem er so die sprachlichen und sachlichen Forschungen über die alten Tragiker durch eingehende poetische Betrachtungen angemessen ergänzt, arbeitet er zugleich einer umfassenden Theorie über die Tragödie im Allgemeinen vor. Er unterzieht in der That auch selbst das neuere Drama, besonders die Meisterwerke der englischen und deutschen Bühne, einer kurzen vergleichenden Untersuchung und schließt mit den „Grundgesetzen aller Tragik" und der Wechselbeziehung von „Kunst und Religion" ab. Wir wollen seinen hauptsächlichsten Erörterungen in freier Weise folgen und zugleich unsere abweichende Anschauung gerade in einem wesentlichen Punkte gelegentlich darlegen. Behufs größerer Klarheit sei derselbe gleich hier namhaft gemacht. Günther kennt nur eine ächte Tragik, jene nämlich, welche das Leiden aus einer vollgültigen, adäquaten Schuld herleitet. Das ist die Tragik des Aeschylus; dieser verwirklicht daher nach Günther vor allen Anderen das Ideal der tragischen Kunst in reiner Gestalt. Sophokles stellt in seinen gefeiertsten Dramen Schuld und Leiden in ein ungleiches Verhältniß; darum beginnt mit ihm trotz seiner hohen technischen Vorzüge der Verfall der Tragik. Die Philologen haben schwer gesündigt, neben Sophokles seinen größern Meister verkannt, noch mehr aber darin, die Poetik des Aristoteles als unverbrüchlichen Canon für die Beurtheilung der tragischen Kunst angesehen zu haben. Die maßlose Bewunderung des Stagiriten soll in der That an einer grundfalschen Kunstanschauung die größte Schuld tragen. Gehen wir näher auf die Sache ein.

I. Aristoteles und die Tragödie.

Es handelt sich vor Allem um die Deutung jener Stelle, welche das Wesen und die Wirkung der Tragödie bestimmt. Die Tragödie ist nach

Kap. 6 der Poetik „die Nachahmung einer würdig-ernsten, einheitlichen und umfangreichen Handlung in einer je nach den einzelnen Theilen durch verschiedene Kunstmittel verschönerten Rede, und zwar mittelst darstellender Vergegenwärtigung und nicht in Form der Erzählung". Die in dieser Definition erwähnten „Kunstmittel" beziehen sich auf die Eigenart der griechischen Tragödie, den Chor und einige andere Theile nicht nur rhythmisch, sondern auch musikalisch oder musikalisch-orchestrisch vorzutragen. Wir würden etwa „in poetisch gehobener Sprache" sagen, um die tragische Kunst als Kunst der Rede (d. h. deren Darstellungsmittel das Wort ist) und näher als eine Unterart der dichterischen Rede zu kennzeichnen. Die „Nachahmung einer Handlung" und die lebendige „Vergegenwärtigung" heben den Unterschied von der Lyrik und dem Epos hervor. Der Komödie gegenüber hält sich die Tragödie an eine „ernste und würdige" Handlung; jene stellt an gewöhnlicheren Charakteren eine lächerliche Handlung dar. „Einheit und Umfang" sind keine unterscheidenden, sondern vielmehr beschreibende Merkmale, welche jedem Kunstwerke seinen Werth und seine Bedeutsamkeit verleihen und bei der Tragödie nur eine besondere Beachtung verdienen. Soweit kann also die aristotelische Definition keinerlei Schwierigkeit bieten. Dieselbe ist nicht gerade eine Wesenserklärung im strengsten Sinne, enthält vielmehr in Bezug auf Einheit, Umfang und poetische Form schon beschreibende Elemente, welche in einer philosophischen Definition allenfalls entbehrlich wären.

Dasselbe gilt nun auch von einem vielumstrittenen Zusatze, durch welchen der durch die Schärfe seines Denkens wie durch zutreffende Beobachtung gleich ausgezeichnete Stagirite die eigenthümliche Wirkung der Tragödie bestimmt. Er sagt, daß sie „durch Mitleid und Furcht eine Läuterung derartiger Leidenschaften erziele". Hier sind die genannten Affekte selbst, wie die Reinigung derselben, dunkle Begriffe, zu denen eine eingehende Erklärung im Texte fehlt, vielleicht ausgefallen ist. Günther mag Recht haben, wenn er behauptet, daß „Mitleid und Furcht" sich nicht ganz mit den betreffenden Worten ἔλεος καὶ φόβος und einigen synonymen Ausdrücken decken. Er übersetzt „Rührung und Erschütterung"; denn es sei von nichts anderem als von der „durch Illusion hervorgebrachten, entweder theilnehmenden und mitfühlenden, oder packenden und überwältigenden Wirkung" die Rede (S. 243). Sonst begnügte man sich mit der nächstliegenden Uebersetzung und fragte dann wohl auch, wem denn Mitleid und Furcht eigentlich gelte, ob dem Helden, oder vielmehr uns selbst. Günther dagegen wendet ein, daß unser Mitleid keiner schädlichen Uebertreibung, also auch keiner Läuterung fähig sei; daß unsere Furcht sich auf etwas Bevorstehendes beziehe, hier aber von einer sympathischen Ergriffenheit bei dem durch die Illusion nahegerückten Uebel die Rede sei; daß endlich Mitleid und Furcht durchaus keine eigennützige Beziehung auf uns selbst, sondern das eine nur objectives Mitgefühl, die andere subjective Erschütterung bedeute (S. 243 ff. u. 522 ff.). Selbstverständlich handelt es sich hier um die Sache und nicht um Worte. Die Ausdrücke „Rührung und Erschütterung" mag man immerhin vorziehen, wenn sich nur nicht hinter denselben unrichtige Vorstellungen verbergen. Allein wir können weder die Ausschließung der Be-

ziehung auf uns selbst, noch eine so einseitige Betonung der Illusion anerkennen. Günther verweist allerdings wiederholt auf die dramatische Täuschung, in Folge deren man weder für sich selbst, noch für den Helden, sondern mit und in demselben erschütternde Theilnahme erfahre. Damit wird aber die Schwierigkeit nicht niedergeschlagen; denn wie man immer die illusorischen Empfindungen erklären und nennen mag, es sind eben unwahre Gefühle, so lange der Held uns in Wirklichkeit fernsteht. Es geht doch unmöglich an, die wesentliche Wirkung eines Kunstwerkes auf der Illusion aufzubauen; Mitleid und Furcht, oder Rührung und Erschütterung müssen unbedingt einen realen Grund und Gegenstand haben[1]. Darum ist es unerläßlich, daß wir aus dem Helden, in welchen wir uns nach Günther bis zur Identificirung hineinleben, wieder heraustreten, mit anderen Worten: die wahre Kunstbetrachtung, und zwar um so mehr, je verständiger und wahrer sie ist, hebt die Illusion wieder auf und wendet sich der Wahrheit zu, welche durch jene bei uns eingeführt werden sollte. Jede Illusion, die Täuschung oder Einbildung bleibt, wirkt sinnlich und ganz unkünstlerisch und wird gerade den begabtesten Zuschauer unter sonst gleichen Umständen am wenigsten rühren. Aber eine lebhafte Einbildung kann Mittel sein zur Vergegenwärtigung einer ergreifenden Wahrheit und hat als solche ihren Werth. Versetzt uns also der tragische Dichter lebhaft in die Lage seines Helden, und läßt er uns dessen Schicksal gewissermaßen als unser eigenes durchleben, so benutzt er dieß als Mittel, uns weiterzuführen. Das Drama wirkt nicht dadurch befriedigend und erhebend, daß wir uns in der Handlung verlieren und vergessen, sondern dadurch, daß wir bewußt oder unbewußt reflectiren, uns über dieselbe erhebend urtheilen und fühlen.

Günther selbst hebt als Wirkung der Tragödie die tieferfaßte Erkenntniß der vernünftigen Weltordnung hervor: „Wir glauben einen Blick gethan zu haben in den tiefinnersten Zusammenhang der Weltordnung, deren Gesetze uns des Dichters Prophetengeist enthüllt, und spüren einen Hauch des göttlichen Geistes, der uns erfrischend durchdringt und für's Leben begeistert. Dieß ist jene Gemüthsklärung im wahren und höchsten Sinne, dieß die Aufgabe der Kunst, die uns das Dasein verschönt" (S. 483). Diese glückliche Stimmung, welche von der mit und in dem Helden durchlebten Handlung durch Rührung und Erschütterung hervorgebracht wird, setzt doch eine sehr reale Anwendung auf das Leben und unsere persönlichen Verhältnisse voraus. Was für eine Erhebung des Geistes könnte auch die bloße Phantasievorstellung von einer poetischen Weltordnung in mir wirken? Nein, ich muß durch die (in einem wahren Sinne) immer symbolische Einzelhandlung, die an sich wenig eigentliches Interesse für mich haben kann, zu einer verklärten, im Grunde aber richtigern Anschauung von dem Wirken der göttlichen Weisheit in der realen Weltordnung und in meinen eigenen Lebensverhältnissen geführt werden. Das geschieht durch Rührung und Erschütterung; es können

[1] Günther übersetzt das aristotelische φαντασία (Rhet. II. 5) mit „Illusion"; mit Unrecht, es heißt wenigstens an dieser Stelle nur „Vorstellung".



also diese Affekte einer Beziehung auf Verhältnisse, welche außerhalb des Drama's liegen und uns selbst berühren, unmöglich entrathen.

Die schroffe Darstellung Günthers ist wohl durch gewisse einseitige Deutungen jener Rückbeziehung auf uns selbst veranlaßt worden. Man darf freilich nicht bestreiten, daß Mitleid oder Furcht in der That zunächst durch die Kraft der Illusion mit und in dem Helden empfunden wird, wie Günther will. Allein wir müssen, um für jene Stimmungen eine feste und wahre Grundlage zu gewinnen, um nicht bloß sinnlich, sondern auch geistig und vernünftig bemitleiden und fürchten zu können, in dem tragischen Helden von seiner Individualität, welche uns vielleicht ganz gleichgültig ist, wie z. B. der mythische König Lear, absehen, und in jenem den Menschen, d. h. jeden Menschen und somit auch uns selbst wiedererkennen; wir müssen empfinden, wie solche und ähnliche Leiden aus solchen und ähnlichen Gründen so vielen zustoßen und uns selbst wenigstens bedrohen. Nun darf man freilich nicht die Anwendung auf einzelne Verhältnisse, welche im Stücke vorliegen, zu sehr betonen, ebenso wenig an trockene Nutzanwendungen auf das nächste praktische Leben denken; es soll nicht beispielsweise ein Zuschauer des „König Lear", der weder König noch Vater ist, etwa fürchten, er möge einmal sein Königreich an ungerathene Töchter vertheilen und es zu spät bereuen, und ein Familienvater braucht sich nicht gerade vorzunehmen, die Gewalt nicht allzufrüh aus den Händen zu geben. Genug, daß Elternthorheit und Thorheit überhaupt, Schwäche und Kurzsichtigkeit im Bunde mit der ungeahnten Bosheit anderer, vielleicht nahestehender Personen das Menschenleben auf verhängnißvolle Weise und doch nicht gerade gegen die Gesetze einer höhern Gerechtigkeit, vielmehr ganz im Sinne einer vernünftigen Weltordnung beständig bedrohen. Daß nun eine solche Einsicht, wenn dieselbe durch die Mittel der Kunst zur Ergriffenheit und Erschütterung gesteigert wird, in dem Zuschauer eine berechtigte Furcht vor selbstverschuldetem, wenn auch immer bemitleidenswerthem Mißgeschicke erwecken oder doch den Leichtsinn des Lebens herabstimmen könne, läßt sich gewiß nicht bestreiten. In wie weit eine solche Wirkung eine moralische genannt werden müsse, braucht hier noch nicht untersucht zu werden.

In einem gewissen Sinne sagt man also mit Recht, daß wir mit dem Helden, oder auch für ihn, zugleich aber nicht minder für uns fürchten; das Letztere bleibt das Wichtigste, da es allein auf voller Wahrheit und Wirklichkeit beruht. Wenn nun Günther mit Ueberweg bemerkt, daß die Furcht um uns selbst keine ästhetische Berechtigung habe, sondern die tragische Furcht eine völlig „uninteressirte Theilnahme" sein müsse, so können wir dem nicht beistimmen. Der Mensch kann recht wohl auch sich selbst zum Gegenstande einer ästhetischen Betrachtung machen und schuldet ja sicher der eigenen Person größere Theilnahme, als etwa dem auf dem Oeta verbrennenden Herakles. Die ästhetische Empfindung fordert Wahrheit, um berechtigt zu sein; die Theilnahme für Herakles aber ist als solche eine phantastische, ein Spiel der Phantasie. Dieß muß um so mehr beachtet werden, je häufiger die moderne Kunstbetrachtung in den heillosen Irrthum verfällt, das Aesthetische vom festen Boden der Objectivität abzulösen und sich im Nebelhaften verflüchtigen zu

lassen; es wurzelt doch nothwendig in der Wahrheit und Wirklichkeit, wenn es noch so hoch die Blüthenkrone emporträgt, und die Blüthen werden ein Spiel der Winde, sobald sie sich vom mütterlichen Stamme trennen. Doch es tönt uns der scheinbar vernichtende Einwurf entgegen: „Wir gingen demzufolge ungefähr mit dem geistreichen Resumé aus dem Theater: ‚Ja, es steht doch recht traurig um die menschlichen Dinge — oder: Was ist eigentlich doch der Mensch für eine armselige Creatur!'" Wohl mag ein solches Wort, wenn es außer dem Zusammenhang eines tragisches Stückes mit nüchterner Verstandesmäßigkeit gesprochen wird, eine abgedroschene Wahrheit in affektirter Form auszudrücken scheinen; aber dasselbe kann unter dem Eindrucke eines ächten Trauerspieles sehr tief empfunden und wahrhaft erhaben sein. Die besten Dichter legen uns solche Betrachtungen nahe. Aeschylus läßt den Chor beim jähen Unglück Agamemnons ausrufen (Ag. 1327 ff. Dind.):

O Menschenschicksal! ist es glücklich, ach! da kann
Ein Hauch es wandeln: doch des Leidens düstres Bild
Vertilget ätzend kaum der vollgetränkte Schwamm,
Und dieses grämt mich tiefer noch als jenes selbst.

Im Genusse des Glücks nie sättiget ja
Sich ein sterblicher Mensch:
Wer hielte vom Haus, das staunend man zeigt,
Fortweisend den Fluch
Mit dem Wort: „Nicht fürder herein hier"? (Keck.)

Bei Sophokles beklagt der Chor im Unglück des Oedipus das allgemeine Menschenloos (Oed. Kol. 1225 ff.):

Der Loose höchstes ist's, nicht geboren sein;
Und sind wir's, dann mit schlagenden Fittigen
Zurückzueilen, hin, woher wir
Wanderten, das ist der Loose zweites!
Wer ist ein Jüngling, ohne daß ihn umschwebt
Die leichte Thorheit? Irren die Sterblichen
Nicht all' auf kummervollem Irrweg?
Tragen nicht alle die Last des Unglücks?

Aufruhr und Zwietracht, Schlachten und Neid und Mord,
Die harren unser, bis uns zuletzt ergreift
Das schwache, freudenlose Alter,
Das mit den Sorgen und Qualen hauset!
Wir Arme seufzen unter des Schicksals Last
Wie meergeschlag'ne Ufer im Wintersturm! (Stolberg.)

In ganz ähnlicher Weise verallgemeinert bei Shakespeare König Richard II. (III. Akt, 3. Scene) sein eigenes Schicksal, wenn auch nicht unmittelbar zum Schicksal aller Menschen, so doch zu dem so vieler Könige, also doch zu einer allgemeinen Welterfahrung:

Um's Himmels willen laßt uns niedersitzen
Zu Trauermären von der Kön'ge Tod:
Wie die entsetzt sind, die im Krieg erschlagen,

Die von entthronten Geistern heimgesucht,
Im Schlaf erwürgt, von ihren Frau'n vergiftet,
Ermordet alle; denn im hohlen Zirkel,
Der eines Königs sterblich Haupt umgibt,
Hält seinen Hof der Tod: da sitzt der Schalksnarr,
Höhnt seinen Staat und grinst zu seinem Pomp. (Schlegel-Tieck.)

Und wozu anders dient im „Hamlet" die Todtengräberscene, als um erschütternde Theilnahme für das jammervolle Menschenloos und die Hinfälligkeit aller irdischen Größe zu wecken? „O was ist Menschengröße!" ruft auch bei Schiller Gordon aus, wo er den Sturz Wallensteins vor Augen sieht. Schon der Dulder Job, der Urtypus tragischer Helden, klagt im Namen der ganzen leidenden Menschheit (14, 1 ff.):

Ein Mensch, vom Weib geboren, kurz an Tagen,
Der Unruh' satt! Auf ging er gleich der Blume
Und ward gemäht; floh wie ein Schatten, blieb nicht.
Und ihn suchst du mit deinen Augen heim?
Mich willst du mit dir bringen in's Gericht?
Wer macht aus dem Befleckten einen Reinen?
Nicht Einer! Sind beschlossen seine Tage,
Steht seiner Monde Zahl bei dir; hast du
Die Grenzen ihm bestimmt, so überschreitet er
Sie nimmer. Blicke doch hinweg von ihm,
So hat er Ruh', bis er als Tagelöhner
Des Tagewerkes Lohn begehren darf. (A. Ebrard.)

So weisen uns denn die gefeiertsten Dichter den Weg zur Anwendung der tragischen Affekte auf das Loos der Menschheit und unser eigenes. Diese Erweiterung des Gesichtskreises muß als wesentlich zur Erzielung der tragischen Wirkung betrachtet werden, obwohl selbstverständlich der Dichter nicht nöthig hat, ausdrücklich daran zu erinnern. Bei den Alten übernimmt meist der Chor diese Reflexion über die Handlung, und da ist es in hohem Grade auffällig, daß Günther über diese Rolle desselben fast ganz mit Schweigen hinweggeht. Doch darüber weiter unten.

Mit Recht verwirft Günther die Anschauung, als habe Aristoteles bei den tragischen Affekten an einen Zeitunterschied gedacht. Er deutet nirgendwo darauf hin, sondern setzt überall voraus, daß dasselbe Leiden zugleich beide Stimmungen hervorrufe. Fordert er die möglichste Nähe des Unglücks, so gilt ihm diese ebenfalls als Bedingung beider Stimmungen; denn sowohl um Mitleid, als um Furcht zu empfinden, muß man das Unglück dem geistigen Auge möglichst nahegerückt anschauen. Wahr bleibt freilich, daß der Begriff der Furcht auf ein bevorstehendes Uebel hinweist; denkt man also nur an eine Furcht für den Helden, so kann man diese allerdings nur vor der Katastrophe empfinden, das Mitleid dagegen vorwiegend nach derselben. Günther, der diese Beziehung nicht billigt und doch keine Furcht für uns selbst annimmt, muß nothgedrungen schon aus dem Begriffe jene Hindeutung auf ein zukünftiges Leiden entfernen. Denn auch die Furcht in und mit dem

Helden müßte der Katastrophe voraufgehen, um wahre Furcht sein zu können. Daher denn seine Uebersetzung des griechischen Wortes mit „Erschütterung“. Allein will er von dieser jede Rücksicht auf ein drohendes Uebel ausgeschlossen wissen, so wird nicht mancher Philologe eine solche Wiedergabe von φόβος billigen[1]. Alle Schwierigkeiten fallen, sobald man vorwiegend an das allgemeine Leid denkt, welches überhaupt das Menschenleben bedroht und in dem Untergang des Helden gleichsam vorgebildet wird. So kann die Furcht die ganze Handlung in immer steigender Stärke begleiten von jenem Augenblicke an, welcher zuerst eine bedenkliche Verwicklung in dem Schicksal des Helden in unsern Gesichtskreis rückt, bis zum Schlusse des Stückes und darüber hinaus. Das Nämliche gilt vom tragischen Mitleid. Die oben angeführten Stellen, deren Zahl sich sehr leicht vermehren ließe, geben dem Mitleid wie der Furcht in der That den treffendsten Ausdruck. Die Vertauschung des Mitleids mit „Rührung“ hat ihren Grund in der Absicht, ein fehlerhaftes Uebermaß in diesem Affekte zu ermöglichen; denn ein einfaches Mitleid, heißt es, ist keiner falschen Uebertreibung, also auch keiner Läuterung fähig (S. 245 f.). Gegen die Uebersetzung selbst haben wir nichts einzuwenden, bezweifeln aber die Stichhaltigkeit des angeführten Grundes.

Doch wir haben uns zuerst noch einen Augenblick mit der Lessing'schen Auffassung des Aristoteles zu befassen. Die bezüglichen Erörterungen stehen in der „Dramaturgie“ (St. 75 ff.). Dort werden nun Mitleid und Furcht als sich gegenseitig bedingende Affekte gedeutet: kein Mitleid ohne Furcht, keine Furcht ohne Mitleid. Die Schroffheit dieses Satzes wird indessen durch folgende Einschränkung gemildert. Er gilt nur bezüglich der Tragödie: Alles, was uns hier Furcht für uns selbst erregt, erweckt auch unser Mitleid, sobald wir andere damit bedroht oder betroffen erblicken (St. 76), und alles, was uns Furcht für uns selbst einflößt, fordert an anderen unsere mitleidige Theilnahme (St. 75). Das Wichtigste ist, daß unser Mitleid, soll es die tragische Stärke erreichen (St. 76), nicht ohne Furcht für uns selbst sein darf. „Die Furcht (welche Aristoteles meint) ist nicht die Furcht, welche uns das bevorstehende Uebel eines andern für diesen andern erweckt, sondern es ist die Furcht, welche aus unserer Aehnlichkeit mit der leidenden Person für uns selbst entspringt; es ist die Furcht, daß die Unglücksfälle, die wir über diese verhängt sehen, uns selbst treffen können; es ist die Furcht, daß wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können. Mit Einem Worte: diese Furcht ist das auf uns selbst bezogene Mitleid“ (St. 75). Günther kann sich, wie selbstverständlich mit dem ersten Theile dieser Auseinandersetzung, so auch mit dem Schlußsatze nicht befreunden. Er beweist namentlich aus dem zweiten Buche der aristotelischen „Rhetorik“ (Kap. 8 u. 13), daß dem Stagiriten ein Mitleid ohne Furcht, aus bloßer Menschenliebe, recht wohl bekannt war. Aber er übersieht, daß Lessing unter Anerkennung dieser menschenfreundlichen Theilnahme ausdrücklich nur für die starken Affekte des

[1] Die Definition des Aristoteles enthält ausdrücklich den Begriff der Zukunft (Rhet. II. 5).

Mitleids und der Furcht in der Tragödie die gegenseitige Abhängigkeit oder Correlation verlangt. Diese kann aber, scheint uns, um so weniger geläugnet werden, als Aristoteles dieselbe in der oben angegebenen doppelten Form genau so wie Lessing sagt, ausspricht: „An anderen erregt das unser Mitleid, was uns selbst furchtbar ist" (Rhet. II. 8). „Furchtbar ist uns, was an anderen Mitleid erregt" (ebds. 5). Solche Worte kann man gewiß nicht so einfach als „bequeme Vergleiche" abweisen; die von Lessing angeführte Deutung der tragischen Affekte wird vielmehr durch so ausdrückliche Erklärungen des Aristoteles und den beigebrachten innern Grund vollgültig bewiesen.

Zur Feststellung der in Frage stehenden Begriffe sind noch folgende Worte der „Poetik" heranzuziehen: „Für's Erste ist klar, daß weder ganz tugendhafte Menschen aus Glück in Unglück stürzen dürfen — denn das erregt weder Furcht noch Mitleid, vielmehr Widerwillen — noch ganz schlechte Personen aus dem Unglück zu Glück kommen sollen — das ist untragischer als alles andere; es dient zu gar nichts, indem es weder Theilnahme noch Mitleid noch Furcht hervorruft — hinwiederum muß auch kein Bösewicht aus Glück in Unglück fallen — denn dieß begründet zwar eine gewisse Theilnahme, aber kein Mitleid und keine Furcht; bezieht sich ja doch das eine auf den schuldlos Leidenden, die andere auf Unsersgleichen" (13. Kap.). In dieser Stelle faßt Günther die „Theilnahme" als Befriedigung des Gerechtigkeitsgefühls; wir lassen das auf sich beruhen, obwohl dasselbe Wort Rhet. II. 13 von ihm ganz der eigentlichen Wortbedeutung gemäß als „selbstloses Mitleid" gefaßt wird. Warum nicht auch hier? Doch dieß ist nebensächlich. Das Mitleid bezieht sich auf das Unglück des (relativ) Unschuldigen; darin liegt keine Schwierigkeit. Grund der Furcht aber ist das Leiden von Unsersgleichen. Dieser Begriff bleibt dunkel. Jedenfalls ist derselbe nicht e i n s e i t i g auf die Furcht zu beziehen; denn es leuchtet ein, daß wir auch unser Mitleid vorzugsweise gerade Unsersgleichen zuwenden, wie Aristoteles selbst Rhet. II. 8 bemerkt: „Man bemitleidet Seinesgleichen an Alter, Charakter, Gewohnheiten, Anschauungen, Abstammung; denn unter allen diesen Umständen rückt die Möglichkeit eines ähnlichen Schicksals der Vorstellung näher." Hier wird, nebenbei gesagt, ganz in Lessings Sinne die Stärke des Mitleids aus der nähertretenden Besorgniß für uns selbst hergeleitet; ja, zu Anfang des genannten Kapitels steht diese Begründung sogar in der D e f i n i t i o n des Mitleids.

Doch was bedeutet nun Unsersgleichen an obiger Stelle? Wohl nicht vorwiegend die Gleichheit äußerer Verhältnisse, obwohl diese auch in der Tragödie Mitleid und Furcht verstärkt. Allein es muß schon auffallen, daß gleich nach obiger Stelle als der beste tragische Held ein Mann von „hohem Ansehen" bezeichnet wird, der weder ganz fehlerlos noch lasterhaft ist; auf der griechischen Bühne traten ja in der That meist Heroen auf, deren äußere Lebensumstände mit denen der Zuschauer wenig Verwandtschaft hatten. Wir haben also vor Allem an eine innere Charakterähnlichkeit zu denken. Günther hebt zuvörderst hervor, daß nach Aristoteles die Furcht sich auf den Helden bezieht und höchstens dem S i n n e nach mit Lessing fortgefahren werden

könne: „Aus dieser Gleichheit entsteht die Furcht, daß auch unser Schicksal gar leicht dem des Helden ebenso ähnlich werden könne, als wir ihm zu sein uns selbst fühlen.“ „Aber,“ fügt Günther bei, „es bleibt doch unser Verhältniß zum Helden, und nicht unser Verhältniß zu uns selbst das Entscheidende; es kommt darauf an, ob wir sein Leiden mehr objectiv, oder mehr subjectiv auffassen“ (S. 526). Aber sollte denn wirklich Aristoteles jene „Gleichheit“ als unsere subjective Identificirung mit dem Helden gedacht haben? Schwerlich; vielmehr fordert er eine objective Gleichheit desselben mit uns, damit wir uns um so leichter in ihn einleben, was auch Günther will, zugleich aber nicht bloß in der Illusion, sondern in vernünftiger Erwägung und in aller Wahrheit uns mit ihm gleichstellen. Natürlich fürchten wir den Fall desselben nicht genau in gleicher Weise für uns, sondern eben nur nach Maßgabe der in ihm erkannten Aehnlichkeit. Darum sind auch die äußeren Umstände von geringerem Belang; denn nicht aus ihnen, oder doch nicht aus ihnen zumeist, vielmehr aus Charakter und Neigungen, kurz aus der ethischen Anlage leitet die Tragödie den Sturz des Helden her. So fallen denn auch jene faden Nutzanwendungen von selbst weg. Wir erkennen nur in der Bühnenperson einen Menschen von unserer Art, der, mit ähnlichen Leidenschaften und Schwächen wie wir behaftet, durch dieselben und durch die Verkettung unausweichlicher Umstände zu Fall kommt. Das Einzelbild eines ächt menschlichen, durch kritische Verhältnisse so verhängnißvoll entwickelten Schicksales steht wie ein warnendes Schreckbild vor unseren Augen; es kommt uns vor, nicht in Folge bloßer Einbildung, sondern vermöge einer vollberechtigten, mehr oder minder bewußten Reflexion, als ob wir selbst in jenem Bilde uns wiederfinden müßten und allen Grund hätten, ein ähnliches bedenkliches Schicksal für uns zu besorgen. Nun begreift man auch, warum Aristoteles dort von dieser Gleichheit spricht, wo er davor warnt, die Charaktere nach der sittlichen Seite irgendwie zu übertreiben, sie allzu untadelig oder allzu lasterhaft zu malen. Dadurch würde eben der Anwendung auf den Zuschauer, welcher doch als Mensch von gewöhnlichem Schlage oder wenig besser gilt, der Grund und Boden entzogen. Nihil humani a me alienum puto; keinem ächt menschlichen Schicksal glauben wir uns für immer entrückt: das ist die Grundlage der tragischen Stimmung, insbesondere der Furcht. Dagegen macht der Sturz eines verkommenen Bösewichts wenig Eindruck auf uns; er ist eben nicht wie Unsereins; wir leiden und fürchten nicht mit ihm. Natürlich bleibt derselbe allerdings immer noch ein Mensch und ihm darum eine schwächere „Theilnahme“ gesichert; das ist aber nicht jener heftige tragische Affekt, um den es sich hier handelt; dieser wird vielmehr durch das Bewußtsein erschwert, daß dem Bösewicht recht geschieht. Ebenso wenig ergreift uns das unbegründete Verderben eines völlig Tadellosen mit Macht; es ist uns eher widerwärtig; wir verschließen uns der Erschütterung wie auch der Anwendung auf uns. Der tragische Held sei also nicht zu eigenartig und außerordentlich, zu individuell und zu originell, sondern seinem Charakter nach Unsersgleichen, von gewöhnlichem Schlage, was das griechische ὅμοιος auch geradezu bedeutet.

Nach dieser unserer Auseinandersetzung muß nun auch das Mitleid, ebenso wohl wie die Furcht, zunächst auf den Helden bezogen worden, dieß vermöge der poetischen Illusion; sodann richtet es sich allgemeiner auf das Menschenloos, welches auch unser Loos ist, und darauf erst gründet sich wesentlich die tragische Wirkung. Lessing kannte nur ein Mitleid mit dem Helden und eine Furcht für uns: „Sobald die Tragödie aus ist, hört unser Mitleid auf und nichts bleibt von allen den empfundenen Regungen in uns zurück, als die wahrscheinliche Furcht, die uns das bemitleidete Uebel für uns selbst schöpfen lassen" (St. 77). Diese Auffassung beruht wohl auf einem Mißverständnisse des aristotelischen Grundsatzes: „Mitleid für den Unschuldigen, Furcht für Unsersgleichen". Die Gleichheit darf, wie oben bereits gesagt wurde, nicht ausschließlich auf die Furcht bezogen werden, sondern muß als Vorbedingung beider Affekte gelten.

Die ächt menschlich erscheinende Bühnenperson weckt Mitleid in uns, wenn sie leidet bei relativer Unschuld, und jagt uns Besorgniß ein, wenn wir bedenken, wie alle Vorbedingungen des tragischen Unglücks bei uns selbst so nahe liegen. Die Erweiterung des Mitleids über die Grenzen der Tragödie hinaus hat also ganz denselben Grund, wie die der Furcht. Bei Sophokles ruft der Chor bei der grausen Katastrophe im „König Oedipus" aus (V. 1186 ff.):

O sterbliche Menschheit, weh!
Ach, dein Leben, wie soll ich's nicht
Als Scheinleben erachten!
Wo, wo in der Welt genießt
Ein Mann mehr von dem wahren Glück,
Als so weit, daß er's wähne nur,
Nach dem Wahne vergehe! (Nach Hartung.)

Durch solche Verallgemeinerung gewinnen wir auch für das Mitleid eine feste Grundlage in der Objectivität, ohne welche sich die ästhetische Stimmung in's Leere verflüchtigt.

Nach diesen ergänzenden Bemerkungen zu Günthers Auffassung von den tragischen Affekten kommen wir nun zu der berühmten Katharsis oder Läuterung. Die bezüglichen Erörterungen Günthers sind von großem Werthe (S. 251 ff., 527 ff.). Zunächst pflichten wir der grammatischen Auffassung der aristotelischen Worte bei. Es scheint keinem Zweifel unterliegen zu dürfen, daß τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν zu übersetzen ist: „Die gerade auf derartige Seelenzustände sich erstreckende Gemüthsklärung". Die Einschiebung des Genetivs weist ebenso stark wie der vorstehende Artikel auf die an die besprochenen Affekte geknüpfte, auf sie bezügliche Läuterung und Erhebung des Gemüths, wie dieselbe eben der Tragödie eigenthümlich ist. Jede Kunstgattung erzielt durch eigenartige Mittel eigenartige Wirkungen; so weckt die Tragik heftige Affekte des Mitleids und der Furcht, der Rührung und Erschütterung, um durch dieselben der Seele einen geistigen Gewinn, eine Erquickung, einen Genuß zu bereiten. Jene Erregung der Gemüthsstimmungen ist der nächste, diese Läuterung der eigentliche Zweck der Tragik. Aber woher nun die Bezeichnung „Läuterung" oder „Reinigung"? Polit. VIII. 7 wird

die Katharsis in der Musik besprochen, welche jedenfalls der tragischen sehr analog zu denken ist; leider setzt Aristoteles dort den Begriff derselben voraus, indem er eine ausführlichere Darlegung desselben in der „Poetik" in Aussicht stellt, die nun aber in dem fragmentarischen Büchlein fehlt. Dennoch weiß Günther sehr geschickt durch bloße Umsetzung des dort von der Musik Gesagten folgende Erläuterung der tragischen Katharsis herzustellen: „Die Gemüthsbewegung, die bei einigen Seelen mit großer Heftigkeit auftritt, findet sich bei allen, wenn auch unterschiedlich, bei dem einen weniger heftig, bei dem andern mehr. Dahin gehören beispielsweise Mitleid und Furcht. Manche sind nämlich diesen Stimmungen in besonderer Weise unterworfen. Solche sehen wir bei einer Tragödie unter Einwirkung des dargestellten Mitleid- und Furchterregenden gleichsam in die rechte Verfassung kommen, als hätten sie ein Heilverfahren und eine Reinigung durchgemacht." Aristoteles spricht also bildlich von einer Kur, welche fehlerhafte Stimmungen läutere und regele. Wenn ferner im Texte der „Politik" an Stelle des eingesetzten „Tragödie" „heilige Gesänge" steht, so werden wir damit außerdem auf eine Art religiöser Weihe hingewiesen, für welche der Name „Katharsis" ebenfalls in Gebrauch war. Günther hat diesen letztern Umstand auffallender Weise übersehen.

Wie bemerkt, spricht der Text von der Wirkung der Musik, und zwar von einer dreifachen: der bildenden, der läuternden und der erholenden. Der Knabe soll die Musik zur Ausbildung des ästhetischen Geschmackes treiben; für ihn paßt eine maßvolle, sittlich veredelnde Tonweise. Im spätern Alter lauscht man lieber der musikalischen Vorstellung Anderer, z. B. im Theater. Nun gibt es eine Klasse von Theatergästen, als Handwerker, Lohnarbeiter u. dgl., welche von Haus aus roh angelegt sind und nicht eine naturgemäße Empfänglichkeit für die eigentliche Kunst mitbringen. Auch diesen muß man die entsprechende Erholung durch rauschende und überkünstelte Musik bereiten; ihnen dient die Kunst zur bloßen Unterhaltung. Im Uebrigen aber bezweckt die Musik bei „Freigeborenen und Gebildeten" Aufmunterung zur Thatkraft und Begeisterung. Hier fährt nun Aristoteles ungefähr so fort: Alle diese Zuhörer erfahren eine gewisse Regelung ihrer Affekte, wie sie in dem einen heftiger, in dem andern weniger heftig auftreten; besonders gilt dieß von Mitleid, Furcht und Begeisterung. Denn auch von der letztern Stimmung werden einige leicht hingerissen; man sieht aber, wie sie mittelst heiliger Gesänge, wenn sie die aufregenden Tonweisen hören, in die rechte Verfassung kommen, als hätten sie ein Heilverfahren durchgemacht. Das Nämliche aber, so schließt er, muß den zu Mitleid, Furcht und anderen leidenschaftlichen Regungen Geneigten und allen insgesammt nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit widerfahren, alle müssen eine gewisse Läuterung verspüren. — Dieß ist nun aber auch alles, was uns Aristoteles über die Katharsis sagt. Es handelt sich um ein Ausleben gewisser von der Kunst erregten Stimmungen, zu welchen wir von Natur geneigt sind. Je heftiger die natürliche Neigung ist, desto augenfälliger erkennt man die wohlthuende Wirkung der gleichsam heilenden und läuternden Kunst. Immer aber bleibt eben diese Heilung und Läuterung in ein gewisses Dunkel gehüllt. Die Ansichten gehen hier nach

drei Hauptrichtungen mit mancherlei Mittelwegen auseinander. Die rein pathologische Auffassung der Katharsis als physisches Ausleben und Abklären der einseitig vorwaltenden Affekte sollte billig nicht mehr berücksichtigt werden, obgleich es wahr bleibt, daß das ästhetische Vergnügen an der Kunst und insbesondere das Durchleben der tragischen Affekte auch physisch wohlthuend wirkt. Auch eine rein ethische, d. h. moralisch bessernde und religiöse Katharsis verwirft Günther mit Recht. Von dieser wird bei Aristoteles nicht weiter ausdrücklich gesprochen, und das Theater ist zunächst keine Tugendschule, der Künstler kein Prediger.

Um alles das handelt es sich, wie Günther treffend ausführt, in der Tragödie unmittelbar nicht. Er selbst nimmt also eine ästhetische Wirkung an mit einem pathologischen Beigeschmack. Wir sind im Ganzen durchaus einverstanden, wünschten jedoch eher eine secundäre Betonung des ethischen und religiösen, als des pathologischen Elementes und haben auch sonst noch das eine oder andere nicht unerhebliche Bedenken zu äußern.

Man hat sorgfältig zu unterscheiden, was die Worte des Aristoteles an sich besagen und was man unter und mit ihnen allenfalls denken kann, beziehungsweise muß. Das zweite bleibt viel eher strittig als das erste, darf aber deßwegen nicht unerörtert bleiben. Die Lückenhaftigkeit der „Poetik“ und die gewohnte Wortkargheit des Stagiriten wird nicht mancher verkennen wollen. Obendrein läßt der Philosoph sich nicht gern auf solche allgemeine Theorien ein, welche sich nur schwer in scharf umgrenzte Begriffe fassen lassen. Es sagt uns also die „Poetik“ nichts anderes, als daß die Katharsis die eigenthümliche, durch künstlerische Erregung von Mitleid und Furcht erzielte Wirkung der Tragödie sei. Die genannten Affekte sollen möglichst stark gereizt und dadurch ein ästhetisches Vergnügen für den sich ihnen willig überlassenden Zuschauer begründet werden. Dieß geschieht, wie die „Politik“ ausführt, durch eine künstlerische Bearbeitung jener Leidenschaften, eine Bearbeitung, welche an ein Heilverfahren erinnert und wie eine Art Läuterung der Seelenstimmungen wirkt. Rohere Menschen sind für diese künstlerische Bearbeitung nicht empfänglich; zu ihnen soll sich der Künstler herablassen, sie soll er unterhalten, aber nicht bearbeiten und zu sich emporheben wollen. Die veredelnde Wirkung auf die Gebildeten aber erzielt er in der Musik durch „heilige“ oder religiöse Lieder und Tonweisen. Solche reizen zwar die natürlichen Affekte, z. B. die Begeisterung, und treiben sie zu einer starken Entwicklung, aber mäßigen sie doch so, daß die Wirkung an der Hand der Kunst einen rein veredelnden Verlauf nimmt. Dasselbe gilt von der Tragödie; sie weckt und läutert Leidenschaften, aber durch weihevolle, künstlerische Behandlung. Es kann somit als gesicherter Wortsinn der genannten aristotelischen Erörterung Folgendes angesehen werden: Die natürlichen Affekte, zumal diejenigen, welche, wie Furcht, Mitleid, Begeisterung, besonders tief wurzeln und leicht erregbar sind, wirken sinnlich-geistig wohlthuend, wenn sie auf menschenwürdige Weise sich entwickeln, steigern und ausleben. Die Kunst versteht es nun, die Erregung und Befriedigung edler Affekte so ausgiebig und doch so weihevoll zu handhaben, daß sie empfänglichen Gemüthern Erhebung und Genuß bereitet.

Nun behauptet Günther, die Läuterung bestehe in einer quantitativen Abklärung oder Minderung, nicht in einer qualitativen Läuterung, in der Ausscheidung des Ueberschüssigen, nicht in der innern Veredelung und Regelung der Affekte (S. 243. 253. 531). Wir können dieser Auffassung nicht beistimmen. Das Fehlerhafte unserer Affekte liegt ebenso häufig in dem Zuwenig, als in dem Zuviel. Warum soll denn die „zur Thatkraft ermunternde und begeisternde" Kunst (so zweimal im 7. Kapitel des 8. Buches der „Politik") nicht mindestens zugleich das Zuwenig bessern? Sollen die „heiligen" Gesänge keinen Einfluß auf die innere Beschaffenheit der Affekte ausüben? Es ist ja zudem ungleich wichtiger, dieselben zu veredeln, als zu ermäßigen. Der Künstler kann doch, wenn er seinem Berufe treu bleiben will, nur edle Motive wirken lassen und nur allseitig reine Stimmungen hervorrufen wollen. Die Ideen und Leidenschaften der besten Tragödien sind auch in der That augenfällig darnach angethan, mehr eine qualitative Normirung der Gemüthsstimmungen, als eine quantitative Ermäßigung zu veranlassen. Wohl werden die Affekte des Mitleids und der Furcht nicht in leidenschaftsloser Weise von ihren ersten Regungen bis zur normalen Höhe ruhig fortentwickelt, sondern vielmehr durch stark wirkende Mittel ziemlich plötzlich und acut hervorgerufen. Aber darum bleibt doch die Darstellung der tragischen Stimmungen in ihrer lautern und reinen Gestalt unausweichlich die Aufgabe der Kunst. Es muß also auch die Läuterung derselben nothwendig die Beschaffenheit, die Richtung, die Motivirung mindestens ebenso sehr als die Ermäßigung der Affekte betreffen. Ueberhaupt scheint der Ausdruck „Ausscheidung des Ueberschüssigen" nur schwer erklärbar. Vor der Tragödie ist der Zuschauer in keinem Uebermaß von Mitleid und Furcht zu denken; wird also die Kunst dieselben in krankhafter Weise steigern, um sie später wieder zu normiren? Gewiß nicht. Die Kunst erregt sie nicht stärker als billig ist; sie erstrebt nichts anderes, als die reine Darstellung derselben. Aber sie soll doch eine Läuterung bewirken! Wohl, allein keine Läuterung der Affekte, insofern diese von ihr selbst erregt werden, sondern der Affekte in ihrer Grundlage. Es wird, wie Günther richtig deutet (S. 257), mehr eine Gemüthsklärung, als eine Klärung der Affekte bezweckt. Wir bemitleiden und fürchten nicht immer, was und wie wir sollten; diese Neigung zu ungeregelten Affekten wird geläutert, indem ihnen der Dichter einen würdigen Gegenstand unterbreitet, sie ethisch, ja religiös verklärt. Durch die „heiligen" Gesänge deutet Aristoteles dieses flüchtig, aber verständlich genug an. Daß Aeschylus und Sophokles den tragischen Stimmungen eine ethische und religiöse Weihe zu geben suchten, ist unläugbar; wer es bestreiten wollte, müßte namentlich in die Chorlieder dieser Dichter keine Einsicht haben. Allein Günther stellt dennoch in Abrede, daß Aristoteles, „der mit seinen Begriffen von Mensch, Welt und Gottheit auf wesentlich anderem Boden stehe", an so etwas gedacht habe. Zudem soll er auch mit seiner Kunstanschauung im Allgemeinen den großen Classikern wenig verwandt sein. Diese beiden Punkte werden mit großem Nachdruck hervorgehoben und dadurch der Stagirite geflissentlich in eine schiefe Stellung zunächst zu den großen Meistern der Blütheperiode, damit aber auch

zu der wahren Tragik überhaupt gerückt. Das Verständniß des Aristoteles sowohl als der ächten tragischen Kunst erheischt hier eine nähere Besprechung und Erörterung.

Günther ist weit entfernt, Aristoteles jedes Verdienst um die Theorie der Tragödie abzusprechen; seine Lehre von der Technik des Drama's billigt und rechtfertigt er mit Nachdruck. Die bezüglichen Ausführungen S. 262 ff. sind trefflich; wir müssen mit einigen Worten darauf hindeuten. Am wenigsten läßt sich Aristoteles auf eine billige Würdigung der Schauspielkunst, des Chortanzes, der Musik und der äußeren Bühnenmittel ein. Er hebt sogar stark hervor, daß ein gutes Drama auch beim einfachen Lesen seine Wirkung thun könne und müsse, daß bei aller Wirksamkeit der scenischen Aufführung doch auch die Zerstreuung durch das sinnlich Angeschaute in Rechnung komme, besonders wenn schlechte Dichter und Theatermeister sich nicht durch die Forderung der Kunst, sondern zu sehr durch andere Rücksichten leiten lassen (Kap. 6 u. 14). Der Musik hörten wir ihn freilich schon oben eine unumgängliche Rücksicht auf rohere Zuhörer einräumen; allein was hier und entsprechend in anderen Dingen dem schlechten Geschmacke zugestanden wird, muß natürlich dem Kenner lästig fallen. Die Erörterung aller dieser Punkte liegt jedoch dem eigentlichen Gegenstand der Poetik als solcher fern und konnte also um so eher in wenigen Worten abgethan werden[1]. Für alle Zeiten von Bedeutung sind nun aber die eingehenden Erörterungen über die Handlung und die Charakteristik. Die entscheidende Bedeutung einer einheitlichen und innerlich wahrscheinlichen Handlung für die Tragödie und die sorgfältige Durchführung derselben durch Schürzung und Lösung des Knotens, ferner die Idealisirung und die Verwicklung mittelst besonderer Kunstmittel (Peripetie und Anagnorisis) bleiben für uns immer noch Gegenstand höchsten Interesses. Mit dem gleichen Interesse und Nutzen folgen wird den lehrreichen Winken der „Poetik" über die Charakterzeichnung, welche das Allgemein-Menschliche vor dem Zufälligen und Absonderlichen hervorzuheben, weder Tugend noch Laster in's Grelle zu malen, aber die Güte mehr als die Schlechtigkeit in's Licht zu stellen, im Uebrigen jedoch besonders auf Angemessenheit, Natürlichkeit und Consequenz zu sehen habe[2]. In allem diesem haben wir von dem Aesthetiker des Alterthums nur zu lernen.

Nun aber kommen wir auf sein Verhältniß zu den großen Tragikern und zur vollkommenen tragischen Kunst zu sprechen. Günther sucht nachzu-

---

[1] Dennoch übersetzt Günther (S. 281) die betreffenden Worte des Aristoteles zu schroff; dieser sagt nichts mehr, als daß die theatralische Aufführung „zwar sehr wirksam sei, aber doch am wenigsten von der eigentlichen Kunst habe und gar nicht zum Wesen der Poesie gehöre".

[2] Die im Ganzen vielleicht richtige Beobachtung Günthers, daß die Alten diese Consequenz zu einer gewissen starren Unbeugsamkeit steigerten (S. 424 f.), sollte man doch nicht aus Aristoteles herauslesen, der Kap. 15 selbst einen ganz unstäten, wankelmüthigen Charakter anerkennt, wenn derselbe nur gerade als ein solcher treu gezeichnet werde; er kann also auch eine motivirte Wandlung der Entschließungen nicht verwerfen wollen.

weisen, daß Aristoteles viel zu sehr in den Kunstanschauungen seiner Zeit befangen war, um sich zu den Idealen eines Sophokles oder gar eines Aeschylus emporzuschwingen. Ein hartes Urtheil gegenüber der uneingeschränkten Bewunderung, welche dem Philosophen gezollt zu werden pflegt!

Führen wir uns die Anklagepunkte vor. Es heißt im 4. Kapitel der „Poetik": „Ob nun die Tragödie, wie sie uns bis jetzt entgegentritt, bereits ihre ganze Vollkommenheit erreicht hat oder nicht, sei es nach Anlage oder nach theatralischer Darstellung, das ist eine andere Frage." Es ist von jener festen Gestalt die Rede, welche die Tragödie durch die alten Meister gewann und in der Folge unverändert beibehielt. Darum heißt es gleich darauf, daß es nach manchen Wandlungen im Wesentlichen bei dem bisherigen Ergebniß verblieb. Daraufhin klagt Günther doch sicherlich Aristoteles ohne Grund an, seine Zeit für eine wenigstens ebenbürtige Rivalin der classischen gehalten zu haben. Der Stagirite läßt nur die Möglichkeit eines Fortschrittes über die hergebrachte Einrichtung der Tragödie offen. Das ist kein ästhetisches Verbrechen. Günther hält ja den Wegfall des Chores, wie aus mehreren seiner Aeußerungen zu schließen ist, für einen Fortschritt, ebenso die moderne Charakteristik, die häufigere Einführung von Frauenrollen, die weitere Ausbildung der Handlung und die gleichzeitige Fortführung zweier Handlungen auf verschiedenen Schauplätzen u. dgl. Wenn nun Aristoteles etwas Aehnliches vorschwebte, wie er thatsächlich z. B. Stoffen freier Erfindung in auffallender Weise das Wort redet: verstieß er durch solche Gedanken etwa gegen die Aeschylus oder Sophokles gebührende Achtung? Nicht im mindesten. Ebenso wenig, wenn er im 18. Kapitel tadelnde Erwähnung thut von der ungebührlichen Forderung einiger Zeitgenossen an die Dichter, alle Vorzüge der älteren Dichter in sich zu vereinigen oder zu überbieten. Das Publikum der Epigonenzeit mochte ja allerdings begehrlich genug sein, dem Dichter zuzumuthen, sich in den vier Arten der Tragödie (nur davon ist die Rede) nach dem Vorgange der Einzeldichter jeder Gattung zu versuchen. Wenn Aristoteles diese Thorheit mit der Schande des „Sykophantenthums" (συκοφαντοῦσιν) brandmarkt, so sieht man nicht, wie ihm aus zu großer Milde ein Vorwurf zu machen sei.

Solche Anklagen sind kaum faßbar. Allein A e s c h y l u s hätte öfter genannt und belobt werden sollen; er wird aber nur dreimal anerkennend und ebenso oft oder einmal öfter tadelnd erwähnt. Der Haupttadel wäre nach Günther (S. 291 u. 583) im 18. Kapitel ausgesprochen; allein derselbe beruht auf einer Textconjectur, welche uns aber ganz verfehlt scheint [1]. Die Beziehung auf Aeschylus im 23. Kapitel bleibt sehr zweifelhaft, im 24. läßt sie sich beanstanden und im 22. findet Welcker sogar ein Lob des Altmeisters. In der That wird also der Vorwurf gegen den Philosophen ziemlich gegenstandslos bis auf die seltene Erwähnung des Aeschylus. Nun erweist sich aber die

[1] Die Conjectur ἡ ἁπλῆ ist ungleich einfacher, und die Einwendung, es könne nicht an vierter Stelle von der einfachen Tragödie die Rede sein, ganz hinfällig, da der Verfasser sehr wahrscheinlich hier die vier Arten der Tragödie nach ihrer Vorzüglichkeit ordnet.

Anführung von Beispielen in der „Poetik" nicht als geflissentlich berechnet, sondern eher als zufällig veranlaßt, wie in ähnlichen Büchern unserer Tage. Die Forderung aber, es hätte Aeschylus ebenso oft als Sophokles erwähnt werden müssen, finden wir willkürlich. Es ist aus anderen Gründen sehr annehmbar, daß die Stücke des Sophokles häufiger über die Bühne gingen als die des Aeschylus, welcher in späterer Zeit dem Geschmacke der meisten wohl minder behagte. Der Theoretiker aber bezieht sich gern auf die bekanntesten Stücke. Will es uns Günther, der hier so viele Vermuthungen ausspielt, verübeln, wenn wir die zehnmalige Erwähnung von Sophokles' „König Oedipus" aus diesem Umstande erklären? Im Ganzen wird Sophokles zwanzig oder einundzwanzig Mal erwähnt, dreimal getadelt und dreimal „entschuldigt", d. h. wir können ebenso gut sagen, abermals, wenn auch glimpflicher, getadelt. Ein auffallendes Mißverhältniß zwischen Aeschylus und Sophokles kann bei der Zufälligkeit solcher Citate nur derjenige finden, welcher die Tragik des Aeschylus für die allein mustergültige hält und außerdem nicht bedenkt, wie viel öfter die sicher ungleich vollkommenere Technik des Sophokles Anlaß zu lobender Erwähnung bieten mußte. Den Euripides nennt Aristoteles ebenso oft wie Sophokles, tadelt ihn aber dreizehn Mal. Die Beliebtheit jenes Dichters bei der Nachwelt erklärt die häufige Erwähnung, seine augenfälligen Fehler erklären den Tadel. Zwanzig Erwähnungen späterer Dichter weisen nur acht Beispiele der Anerkennung auf. Sollen wir also den Stagiriten im Ernste für einen Bewunderer der jüngeren und Bemängler der alten Tragiker halten? Steht es fest, daß er Aeschylus unter Sophokles stellte? Und wenn er es gethan, that er ihm Unrecht? Hat er seine Zeitgenossen bevorzugt? Der vorgebrachte Beweis ist schwach, ja rücksichtlich der Befangenheit des Philosophen in den Anschauungen seiner Zeit durchaus nichtig. Ja es tadelt Aristoteles die zeitgenössischen Dichter in Bausch und Bogen an mehr als einer Stelle. Sie verstehen „in der großen Mehrzahl" nichts mehr von Charakterzeichnung (6. Kap.); sie haben ferner die Chorgesänge von der Handlung abgelöst, was fast so schlimm ist, als wollte man eine ganze Scene aus einem Stück in ein anderes übertragen (18. Kap.). Die „vielen", welche Kap. 16 und 18 getadelt werden, sind sehr wahrscheinlich spätere Dichter, und der bis zu völliger Zweckwidrigkeit übertriebene Gebrauch theatralischer Mittel (14. Kap.) wird offenbar der Gegenwart zur Last gelegt. Günther findet nun freilich (S. 293 ff.) ähnliche Verdächtigungen des Aeschylus durch Aristoteles, welche sich unter dem allgemeinen Ausdruck „in alter Zeit" verstecken sollen; wir können ihm nur halb oder gar nicht beistimmen und verweilen darum nicht länger dabei. Sicher enthält seine gesammte bisherige Anklage gegen Aristoteles sehr viel Gemachtes. Dieselbe dient nun als Einleitung zu der schwereren Beschuldigung, daß er überhaupt für die ächte Tragik wenig Sinn gehabt habe.

„Aristoteles würdigte," heißt es, „eigentlich nur den Sophokles, ja auch diesen lange nicht nach Verdienst. Nun aber leitet dieser selbst den Verfall des Drama's ein; so kam denn der ihn allein bewundernde Kritiker nothwendig auf eine ganz abschüssige Bahn." Ueber den Werth der sophokleischen

Tragik wird weiter unten die Rede sein. Es mag auch zugegeben werden, daß die „Poetik" sich enger an diese als an die äschylische anschließt, indem sie offenbar relativ unschuldige Helden billigt. Aber Günther sucht viel mehr zu beweisen. Nach ihm hat der Philosoph überhaupt nicht recht gewußt, was er sagte. „Mit richtigem Scharfblick fordert der Philosoph im Princip einen im Ganzen edeln Charakter, dessen Träger durch eine große Schuld zu Falle kommt. Eine solche ist auch ihm zunächst die durch einen Akt sittlicher Willensfreiheit selbstaufgebürdete ... Allein mit diesem engern Begriff kommt Aristoteles nicht aus. Gerade Oedipus [bei Sophokles] handelt unfrei ... Und gerade diese Tragödie wirkt im höchsten Grade erschütternd. Sie muß also in die Sphäre der gestellten Forderung gerückt werden. Daher nicht nur Schreckliches bewußt, sondern auch unwissend vollbringende, beziehentlich Schreckliches leidende Helden ... So rettet Aristoteles seiner Theorie ein Stück, welches ihm ganz besonders hochsteht. Die trefflichen Beispiele moderiren und alteriren noch weiter seine an sich logisch consequenten Gesetze." Mit anderen Worten: seine blinde Vorliebe für Sophokles geht mit seiner Logik durch. Nun hat aber der Ankläger auf eine ganz unbegreifliche Weise den Philosophen mit sich selbst in Widerspruch gesetzt. Eine „große Schuld" des Helden fordert derselbe nirgends, sondern „einen Fehler", oder auch „einen großen Fehler"[1]. Die Uebersetzung Günthers ist völlig unberechtigt und soll nur zu Ungunsten des Aristoteles einen Widerspruch mit allen seinen übrigen Ausführungen künstlich begründen. Das ist offenbar ungerecht. Aristoteles ist so consequent wie nur möglich, theilt aber freilich nicht Günthers Ansicht, daß die ächte Tragik eine todeswürdige Schuld als Grund des Verderbens voraussetze. Diese Ansicht wird sich indessen auch uns als ziemlich bedenklich erweisen.

Doch auch Sophokles bleibt dem Stagiriten unverständlich: „Wir finden, daß er einerseits den Intentionen desselben keineswegs gerecht zu werden vermag, trotzdem er dieß eifrigst erstrebt und zu thun selbst überzeugt ist. Denn die Erklärung des tiefern Zusammenhanges aus dem beständig reciproken Verhältniß des Menschen zur waltenden Gottheit ist ihm völlig fremd, und wie vorhin an Stelle der Schuld ein bloßes Leiden, setzt er hier an die Stelle gläubiger Gottinnigkeit die Forderung nüchterner, vernunftmäßiger Folgerichtigkeit. Andererseits gelangt er auch wieder zu keiner consequenten Durchführung seiner eigenen ästhetischen Forderungen, und zwar weil er so eifrig bemüht ist, den dichterischen Vorzügen des Sophokles nach jeder Hinsicht gerecht zu werden. An diesem imponirt ihm eben sicher nicht das, was wir an ihm gerade am meisten bewundernswerth finden, nämlich die tiefste Durchdrungenheit von reinster Religiosität, die in allen menschlichen Lagen und Verhältnissen den Hauch der Gottheit verspüren läßt, sondern jene technisch einheitliche Gebundenheit in der dramatischen Form, welche unbeschadet

[1] Es wird in dem betreffenden 13. Kapitel die ἁμαρτία in bestimmtestem Gegensatz zu κακία, μοχθηρία, πονηρία erwähnt und zudem noch beigefügt, der Held solle eher noch weniger als mehr Schuld haben, als etwa Oedipus und Thyestes.

jenes Grundzuges und Grundtones seine Dichtungen durchbringt, die Entwicklung einer stetigen und sich steigernden Action, motivirt durch eine äußerst feine psychologisch richtige Charakterzeichnung" (S. 322).

Scheiden wir hier das Begründete von dem Unbegründeten aus. Es läßt sich nicht läugnen, daß Aristoteles mehr die Form und Anlage der Tragödie technisch zergliedert und beleuchtet, als die weltbewegenden Ideen darlegt, welche dieselbe enthalten kann und soll oder bei den classischen Meistern wirklich enthält. Er behandelt die Dichtkunst, wenn auch äußerst scharfsinnig, so doch etwas mechanisch. Allein man muß sich hüten, ihm daraus einen großen Vorwurf zu machen. Er schreibt die erste Aesthetik, schreibt sie wohl zunächst für die Schule und vom Standpunkte des Philosophen. Es dürfte daher unbillig sein, von ihm die umfassendste und tiefste Entwicklung der tragischen Ideen oder eine Kritik der großen Meister nach diesem Maßstabe zu erwarten. Das Letztere lag zuversichtlich gar nicht in seinem Plane; ob er das Erstere beabsichtigte oder eben nur eine Technik des Drama's schreiben wollte, wer will diese Frage endgültig entscheiden? Die ganze Behandlungsweise der Poetik, die ausdrückliche Verweisung der Gedankenfindung (διάνοια, 6. Kap.) in die wissenschaftliche Rhetorik und Politik, die knappe Besprechung des Chores, welcher Hauptorgan zum Ausdruck der höchsten Ideen ist, scheinen durchaus darauf hinzudeuten, daß Aristoteles mit Bewußtsein den Inhalt der Tragödie von seiner Behandlung ausschloß. Um so weniger sollte man das von ihm fordern, was Günther vermißt, und dessen Mangel er, wie uns scheint, ohne genügenden Grund als Beweis einer allzu beschränkten Weltanschauung ansieht. Wir könnten uns an dieser Stelle gegen den Ankläger selbst wenden. Günther bezweckt ja sicher eine ausführliche Darlegung der großen tragischen Ideen, hat aber dennoch gerade die vorzüglichste Fundstätte derselben, die Chorgesänge, in höchst auffallender Weise übersehen oder vernachlässigt. Er behandelt den Chor ausschließlich als mithandelnde Person, was er doch weder bei Sophokles noch in den besten Stücken des Aeschylus in erster Linie ist. So leicht geschieht es, daß man auf einem mehr oder minder unbetretenen Gebiete etwas Wichtiges übersieht. Hat also Aristoteles manches nicht, was wir bei ihm suchen, und hat er nicht etwa aus guten Gründen davon geschwiegen, so muß man ihm dennoch gebührende Nachsicht zu Theil werden lassen. Daß der Philosoph in Dingen der Religion anders dachte, als die alten Dichter, wird niemand bestreiten; aber er dachte eben viel richtiger. Wohl ist es wahr, daß er noch nicht durch eine ausgebildete Lehre von der Vorsehung das Walten der alten Götter in den Stücken eines Aeschylus und eines Sophokles zu ersetzen vermochte. Da ihm also das Götterwesen zu einem Gebilde der poetischen Phantasie herabsank, so sah er Alles menschlicher und nüchterner an. Ein wesentliches Hinderniß für das Verständniß der objectiv gültigen Ideen der alten Meister und des Wesens der Tragik können wir jedoch darin um so weniger finden, als er selbst anderswo (Metaph. 11, 7 und 10) wahrhaft erhabene Gedanken über die Rückbeziehung aller übrigen Wesen auf Gott vorträgt und ihm die höchst naheliegende Gerechtigkeitsidee rücksichtlich der Ereignisse im Menschenleben wenig

stens als ideales Postulat der Vernunft oder vielmehr als „schöne Illusion" (als welche allein Günther dieselbe fordert; S. 493) unmöglich verborgen bleiben konnte. Nein, darin kann der Grund nicht liegen, wenn er sich weder bei Erwähnung des Sophokles noch des Aeschylus auf solche Erörterungen einläßt. Die von uns zuvor beigebrachten Gründe aber geben eine genügende Erklärung dafür ab.

Aus dem Gesagten muß sich nun auch die Frage beantworten, welchen tiefern Sinn wir der Katharsis bei Aristoteles unterlegen dürfen. Günther meint, sie sei im Princip zwar ästhetisch, aber zu „pathologisch" gefärbt (S. 325). Dagegen bleibt aber zu bedenken, daß höchstens die vom Philosophen gebrauchten bildlichen Ausdrücke „Heilverfahren", „Läuterung", zu einer so dürftigen Auffassung der tragischen Wirkung Anlaß geben, während die Quelle „heiliger Gesänge", aus welcher die musikalische Katharsis fließt, von Günther unberücksichtigt bleibt, wie auch der Umstand, daß nach Aristoteles nur Gebildete oder Wohlerzogene für die tragische Wirkung empfänglich sind. Außerdem sind wir zu einer sachgemäßen Vertiefung derselben vollberechtigt. Eine weitere Erläuterung ist ja, nach dem Hinweis in der „Politik" (VIII. 7) im Texte ausgefallen, und wenn der Autor vorzüglich die Technik des Drama's behandeln wollte, so lag es auch in seiner Absicht, die erhebende Wirkung der Tragödie, so gut wie die Abschätzung des Werthes der alten Meisterwerke dem Leser zu überlassen. Wenn aber bei allem dem behauptet wird, daß Aristoteles in Folge seiner religiösen Anschauungen zur Erfassung einer ächten Tragik unfähig war, wird denn etwa ein „Wallenstein", ein Nibelungenlied nicht mehr tragisch genannt werden können, weil dort weder von einem Walten der heidnischen Götter, noch von einer christlichen Vorsehung die Rede ist? Man sollte doch meinen, daß Schiller, Göthe, Lessing eine viel natürlichere, menschlichere und demgemäß nach Günthers Grundsätzen untragischere Weltanschauung haben mußten, als der griechische Philosoph, welcher nicht nur das Dasein einer überirdischen Welt mit großer Ueberzeugungskraft nachweist, sondern in der Zweckbeziehung aller Dinge auf Gott auch für das Verständniß der religiösen Wirkung der Tragödie die nothwendige Grundlage in seinem philosophischen Systeme vorfand. Wer wird aber den genannten deutschen Dichtern scharf und schroff allen Sinn für ächte Tragik absprechen? Auch hier beweist Günther zu wenig, indem er zu viel beweisen will. Ein Kern von Wahrheit liegt ja gewiß in seiner Auseinandersetzung von dem verderblichen Einfluß, welchen der Verfall des alten Volksglaubens auf die griechische Tragödie von Euripides abwärts üben mußte. Aber gerade bei Aristoteles wurde dieser Einfluß durch die hohe Vernünftigkeit und relativ größere Richtigkeit seiner Weltanschauung aufgehoben. Zunächst ist also der aprioristische Beweis nicht stichhaltig, ebenso wenig aber der positive aus der „Poetik" selbst. Ihr Verfasser soll die Unbegreiflichkeit der Schuld des Oedipus wohl erkannt, es aber an Sophokles gerühmt haben, daß dieses „Unlogische" vor der Handlung des Stückes liege (S. 324). Davon steht aber im 24. Kapitel der „Poetik" nichts, sondern es ist von dem Tode des Laios die Rede, insofern Oedipus, obwohl seit lange König von Theben, nichts weiter darüber erfahren

hat. Die harmlose Erwähnung des „Geschickes“ (Kap. 16) und die noch viel harmlosere des „Zufalls“ (Kap. 9) soll beweisen, daß Aristoteles in ganz anderer Weise vom Weltlauf dachte, als Aeschylus und Sophokles. Wie viele Beispiele derselben Ausdrucksweise bei diesen Dichtern sollen wir zur Widerlegung beibringen? Es wird wohl keiner im Ernste bedürfen.

Mit allem dem hängt die Anklage zusammen, daß die Wirkung der Tragödie nach der „Poetik“ nicht die höhere ethisch-ästhetische, sondern eine ästhetisch-pathologische sei (S. 326 und besonders S. 528 ff.). Schon oben wurde gezeigt, daß dieselbe nicht in einer „quantitativen Abminderung des Maßlosen“ in unseren Affekten, sondern in einer qualitativen Reinigung derselben in ihrer Wurzel und Richtung bestehen kann, und daß Günther ganz willkürlich jene in die „Poetik“ hineinträgt. Sind wir aber zur Annahme einer innern Reinigung und Regelung der Gemüthsstimmungen genöthigt, so ist damit die Grundlage für eine sowohl ethische als ästhetische Katharsis gegeben. Nun heißt es, daß in der „Poetik“ nirgends von einer ethischen Besserung ausdrücklich die Rede sei. Ganz richtig, weil eben die tragische Wirkung nicht weiter als bis zur ästhetischen, oder auch ästhetisch-pathologischen Katharsis durchgeführt und selbst die Erklärung dieser ausgefallen ist. Wir lesen hier immer wieder denselben unhaltbaren Schluß: Davon wird nicht gesprochen, also wurde überhaupt nicht daran gedacht. Wir wiederholen dagegen nur: Die „Poetik“ ist eine Technik der Tragödie und nicht eine ästhetische Erörterung des Werthes ihres etwaigen Inhaltes oder des Werthes der vorliegenden Mustertragödien. Bei der Erklärung des Philosophen bleibt es in dieser wie in anderen wichtigeren Fragen eine weise Regel, daß man das nicht läugne, was er nicht ausdrücklich sagt. Er erweist sich gleich karg in Gedanken wie in Worten; was er ausspricht, ist meist wunderbar scharfsinnig; aber vieles, was wir vom christlichen oder überhaupt von einem höhern Standpunkte aus ausgesprochen wünschen, wird unterdrückt. Nun scheiden sich überhaupt seine Ausleger in zwei Klassen: Die einen legen möglichst viel Wahrheit in ihn hinein, die anderen nehmen seine Worte so eng wie möglich. Wir schließen uns lieber der ersteren Klasse an. Da nun Aristoteles in der „Politik“ VIII. 7 der Musik eine ethische Wirkung zuschreibt, so wird er von der tragischen Poesie nicht anders gedacht haben. Allerdings entgegnet Günther, daß er gerade an jener Stelle die ethische Wirkung von der kathartischen unterscheide. Allein die dort aufgezählten Wirkungen der Musik: Bildung, Läuterung und Erholung schließen sich, wie das dritte Glied und die Natur der Sache lehren, keineswegs gegenseitig aus, werden vielmehr nur nach dem Vorwiegen des einen oder des andern Elementes unterschieden. Darin hat freilich unser Gegner Recht (S. 535), daß die kathartische Wirkung nicht zunächst und unmittelbar ethisch, sondern nur eine (ästhetische) Disposition zur Tugend sei. Das gilt nämlich für gewöhnlich von aller Kunst, die nicht etwa, wie die religiöse, von vornherein in den Dienst der Religion und Tugend tritt. Somit schließen wir uns doch näher an Lessings Deutung des Aristoteles an (Dramat. St. 77 u. 78). Die Tragödie soll unser Mitleid und unsere Furcht läutern, indem sie uns zu rechtem Mitleid und menschenwürdiger

Furcht anleitet. Der Gegenstand, auf welchen sich diese Affekte beziehen, bringt es mit sich, daß auch verwandte Neigungen an jener Läuterung theilnehmen. Wir möchten nur hinzufügen, was vielleicht auch Lessing vorschwebte, daß diese ethische Wirkung die rein ästhetische zur Voraussetzung hat. An und für sich bleibt die Wirkung der Kunst eine unwillkürliche und sittlich gleichgültige Stimmung der Seele (des Gemüthes) für die Schönheit, welcher Ordnung diese auch angehören möge. Auch die Wirkung der religiösen Dichtkunst, der Kirchenmusik und aller im Dienste der Religion stehenden Künste kann unmittelbar nichts anderes sein, als Begeisterung für das Schöne; es liegt sogar die Gefahr sehr nahe, daß die Seele in dieser noch nicht eigentlich ethischen oder religiösen, sondern ästhetischen Stimmung befangen bleibe. Dennoch gibt dieselbe die Grundlage für etwas Höheres ab. Die Liebe zur Schönheit soll unter Einwirkung des freien Willens zu verdienstlicher Tugend werden. Die Tragödie nun, welche menschliche Handlungen mit besonderer Rücksicht auf ihren moralischen Werth und Unwerth, vielfach auch auf eine das Menschenloos nach ewigen Gesetzen der Gerechtigkeit bestimmende Vorsehung zum Gegenstande nimmt, ist vor allen anderen Künsten darauf angewiesen, für gute Handlungen zu begeistern, also ethisch zu wirken. Wie es nun ganz unglaublich scheint, daß Aristoteles darauf nicht aufmersam geworden sei, so können wir auch seine tragische Katharsis nur als eine ethisch-ästhetische verstehen; ja, seine „heiligen Gesänge" weisen noch einen Schritt weiter und gestatten wenigstens nicht die Behauptung, daß er für die religiöse Dichtung eines Aeschylus und eines Sophokles gar keinen Sinn gehabt habe.

(Fortsetzung folgt.)

G. Gietmann S. J.

Luis de Camoens.

Portugal trat sehr spät in die Reihen der selbständigen Staaten Europa's ein. Bis an das Ende des 11. Jahrhunderts war es ein hartbestrittenes Grenzgebiet, um welches Mauren und Spanier mit wechselndem Waffenglück sich bekriegten. Nachdem indeß Ferdinand I. von Castilien in den Jahren 1044 bis 1055 Viseu, Lamego und Coimbra gewonnen, wurden die Mauren immer weiter in den Süden zurückgedrängt. Obwohl Vasall Castiliens, nannte sich Heinrich von Burgund, der das Land südlich vom Minho verwaltete, „von Gottes Gnaden Graf und Herr von ganz Portugal"; sein Sohn Alphons Henriques berief nach dem glänzenden Siege von Uraca die Cortes nach Lamego zusammen, ließ sich als König huldigen und erhob Portugal zur selbständigen, erblichen Monarchie; nachdem dann Alphons VII. von Castilien (1157) ge-

storben war, erkannte auch Papst Alexander III. das neue Reich an. Fortgesetzte Kämpfe gegen die Mauren, langsame Organisation der ihnen abgewonnenen Landstriche, Unabhängigkeitskriege gegen Castilien, schwere innere Zwistigkeiten machen bis gegen das Ende des 14. Jahrhunderts den Hauptinhalt seiner Geschichte aus. Dann, unter König Johann I., steigt das kleine Portugal rasch zu dem Range einer bedeutenden Seemacht empor. Ceuta wird genommen, der Kampf gegen den Islam wird nach Afrika hinübergetragen und gestaltet sich zum siegreichen Eroberungskrieg; Prinz Henrique, der ebenso kühne und unternehmende, als ernste und sittenstrenge Großmeister des Christusordens, regt die wichtigsten Entdeckungen an; das Cabo de Nao, bisher die Grenze der portugiesischen Seefahrten, wird umschifft, Madeira von Portugiesen entdeckt und bevölkert, das grüne Vorgebirge erreicht, der Wissenschaft und dem Handel eine neue Welt eröffnet. Drängten auch schwere Kriege in Afrika und innere politische Wirren die großen Pläne des Infanten zeitweilig zurück, so lebte der von ihm gegebene Impuls doch siegreich fort, und nur 26 Jahre, nachdem Diniz Dias das grüne Vorgebirge erreicht hatte, umsegelte sein Nachkomme, Bartholomäus Dias, 1486 das Cap der guten Hoffnung.

In Manuel dem Glücklichen (1495—1521) erhielt Portugal den gefeiertsten und trefflichsten seiner Herrscher, gleich ausgezeichnet durch Gerechtigkeit und ernste Frömmigkeit, politische Weisheit und kühnen Unternehmungsgeist, hohen, ritterlichen Sinn und innige Liebe zu Kunst und Wissenschaft. Unter seiner Regierung fand Vasco de Gama in den Jahren 1497 und 1498 den Seeweg nach Ostindien, faßte Cabral 1500 in Brasilien festen Fuß, eroberte Alphons de Albuquerque 1511 Malakka und begründete durch zahllose kühne Waffenthaten die Herrschaft Portugals in Vorder- und Hinterindien zugleich. Unter seinem Nachfolger, Johann III., befestigten und erweiterten sich die portugiesischen Besitzungen in Indien, wie in Brasilien; der junge König Sebastian aber faßte sogar den kühnen Plan, Marokko zu erobern, sich zum Kaiser zu machen und auf afrikanischem Boden eine fünfte — portugiesische — Weltmonarchie zu errichten.

Dieser glänzendsten Zeit Portugals gehört auch Camoens, sein größter Dichter, an, der einzige seiner Dichter, der sich einigermaßen auch bei den übrigen Nationen Europas eingebürgert hat und in vollstem Sinne der Weltliteratur angehört. Nur neun Jahre nach dem Tode des gewaltigen Albuquerque wurde er (1524) zu Lissabon geboren; nur zwei Jahre, nachdem König Sebastian in der Schlacht von Alcacer Quibir Thron und Leben verloren hatte, schied auch Camoens (1580) aus dieser Welt.

Camoens ist weder ein tiefsinniger Dichter-Philosoph wie Dante, noch ein glänzender Dramatiker wie Shakespeare oder Calderon. Seinen Weltruhm dankt er dem großartigen Epos, in welchem er, hauptsächlich Virgil folgend, die ältere Heldenzeit seines Volkes, seine politischen Kämpfe und seine Maurenkriege zugleich mit allen Ruhmeserinnerungen seiner späteren Meeresherrlichkeit zu einem einheitlichen poetischen Bilde gestaltet hat, das seine Nation mit Recht als das schönste Denkmal ihrer Geschichte und Literatur, ihres Geistes

und ihres Ruhmes dankbar verehrt. Weder das England Shakespeare's noch das Spanien Calderons hat eine Dichtung aufzuweisen, die so vollständig der Idee eines nationalen Heldengedichtes entspricht, wie Camoens' Lusiaden. Camoens war indeß keineswegs ausschließlich Epiker, er war auch Lyriker und Dramatiker, und es ist nicht ohne Interesse, auch von dieser Seite seiner dichterischen Thätigkeit Kenntniß zu nehmen, nachdem eine vorzügliche Uebersetzung seiner sämmtlichen Werke dieselben jedermann erschlossen hat und Deutschland sich sogar rühmen kann, eine fast vollständigere und kritisch genauere Ausgabe derselben zu besitzen, als die Heimath des Dichters selbst [1].

Ueber die Jugend des Dichters haben die eingehendsten Untersuchungen bis jetzt wenig Sicheres zu Tage gefördert. Angaben, welche der Biograph des Dichters, Braga, und der Herausgeber seiner Werke, Visconde de Juromenha, als zuverlässig oder wahrscheinlich betrachteten, sind durch jene Untersuchungen unwahrscheinlich oder wenigstens zweifelhaft geworden, ohne daß dafür ein Ersatz geboten würde. Das ist auch mit den Gedichten der Fall, welche bis dahin als Erstlinge des Dichters galten. Das eine ist ein Sonett an D. Theodosio de Braganza, das Juromenha in das Jahr 1535, in das elfte des Dichters setzt; das andere eine Elegie auf das Leiden Christi, mit Widmungssonett an einen Geistlichen, wie man annahm, an den Onkel des Dichters, D. Bento de Camoens, der, aus Coimbra gebürtig, 1539 bald nacheinander General-Prior von Santa Cruz und erster Kanzler der Universität Coimbra ward. In jedem Fall bezeichnen die beiden Gedichte den Ideenkreis und die gesammte Richtung, in welcher der junge Dichter aufwuchs: das eine die nationale Begeisterung, mit welcher die gebildete Jugend Portugals in ihren humanistischen Studien sich den Helden des Alterthums völlig ebenbürtig fühlte; das andere jenen tiefen, religiösen Glauben, der noch das ganze öffentliche Leben beherrschte und die humanistische Bildung nur als ein Gefäß betrachtete, um den christlichen und religiös-patriotischen Ideen rhetorischen Glanz und poetischen Schimmer zu verleihen.

---

[1] Wir meinen die voriges Jahr vollendete Uebersetzung der sämmtlichen Werke Luis de Camoens' (der wir auch unsere Proben entnehmen) von Wilhelm Storck (Paderborn, Schöningh, 1880—1885). I. Bd. Buch der Lieder und Briefe. II. Buch der Sonette. III. Buch der Elegien, Sestinen, Oden und Octaven. IV. Buch der Canzonen und Idyllen. V. Die Lusiaden. VI. Dramatische Dichtungen. Den einzelnen Büchern sind Verzeichnisse der einschlägigen Literatur beigegeben, dem III. Bd. (S. 396—434) eine werthvolle Uebersicht der deutschen Camoens-Literatur. Vollständige Uebersetzungen der „Lusiaden" gibt es nunmehr sieben: 1. von C. C. Heise (1806), 2. von Fr. Ad. Kuhn und Karl Theod. Winkler (1806), 3. von J. J. Christ. Donner (1833), 4. von Booch-Arkossy (1857), 5. von K. Eitner (1869), 6. von A. E. Wollheim da Fonseca (1879), 7. von Storck (1883). Von den übrigen Werken Camoens' wurden bis auf Storck nur einzelne Stücke oder kleinere Sammlungen übersetzt. Ist auch die Hauptanregung zum Studium Camoens' auf die Romantiker, namentlich die beiden Schlegel und Tieck, zurückzuführen, so ward doch Donner zu seiner Uebersetzung zunächst durch Joh. Heinr. Voß bestimmt. Storck vereinigt in seltenem Maße den poetischen Geschmack der Romantiker mit der kritisch-philologischen Gründlichkeit eines Voß und Donner, ja übertrifft letztere unzweifelhaft.

Die Völker, deren Namen laut ertönen
Im Mund der Menschen über Land und Meere,
Sie ragten auf durch Wissen, Kunst und Lehre,
Durch Heldenmuth, wo Kriegsdrommeten dröhnen.

Themistokles war Hellas' Ruhm, des schönen,
Die Scipionen — Roms und seiner Heere,
Zwölf Pairs verdankt der Franke Preis und Ehre,
Der Spanier seinem Cid und Lara's Söhnen.

Für unser Portugal, das, seiner Jugend
Uneingedenk, jetzt Nied'res geht zu werben,
War Euer Stamm der Ehren Schirm und Halter;
Und Euch, den hohen Sproß und neuen Erben
Vom Haus Braganza, schmückt die reichste Tugend,
Dem Blute gleich, ungleich dem Lebensalter.

Die Elegie auf das Leiden Christi, mit einer Anrufung des Deliers Apollo anhebend, mischt anfänglich heidnisch-mythologische Formeln und christlichen Gehalt in einer Weise, die unserem heutigen Geschmack geradezu abstoßend erscheinen muß, geht aber an vielen Stellen in einen so warmen, schönen Ausdruck des tiefsten religiösen Gefühles über, daß man an einer wahren, echt christlichen Gesinnung nicht zweifeln kann, so wenig als bei Jakob Sannazar, dessen Klagelieder über die Passion dem Dichter als Vorbild dienten.

Sagt, Menschen, sagt, was sollen wir ihm geben?
Was wir ihm bieten, ist gering und klein,
Wie sehr wir liebend ihm zu dienen streben.

Am vor'gen Sonntag ward im Festesreih'n
Dir zugejubelt, Herr, und zugesungen
Mit Palmengrün und Hosiannaschrei'n;

Jetzt, wie's verkündeten Prophetenzungen
Nach heiligen Gesichten einst im Lied,
Fünf Tage drauf, bist du vom Tod bezwungen;

Verwundet und zerschlagen jedes Glied,
Von Streich und Hieb entstellt die Wangen beide,
Durch Henkerhand zerfleischt mit Strick und Ried.

Barmherz'ger Herr! Du stehst, wie auf der Heide
Die weiße Lilie steht, der Hirtin Lust,
Wenn sie der Pflug gestreift mit scharfer Schneide;

Und wie die Sonne, wenn im Nebelduft
Sie trüb erlischt, und wie, versengt und bange,
Hinwelkt die weiße Ros' im Mond August;

Und wie der Schwan am schatt'gen Uferhange
Mitleid erregt, vorahnend seinen Tod,
Dem nahen Wald mit lieblichem Gesange.

Herr, wenn ich so gedenk' an deine Noth,
Befällt die Brust so schmerzliches Verzagen,
Daß ihr der Athem zu vergehen droht.

Mit der kindlichen, unmittelbaren Innigkeit der Franziskanerdichtung aus Dante's Zeit kann sich diese Renaissance-Kunstdichtung nicht messen; aber ehrlich und treu war es dem portugiesischen Humanisten gewiß gemeint, wenn er seine Elegie in den Wunsch ausklingen läßt:

O wär' ich ein Virgil und ein Homer,
Jedoch bewandert bloß in heil'gen Dingen!
Was sonst sie sind, ist nimmer mein Begehr.

Noch viel größere Lebendigkeit des Gefühls verräth eine andere Passions-Elegie, über deren Abfassungszeit uns keine Andeutungen vorliegen, die sich aber enger an Sannazar anschließt und die fromme, mittelalterliche Marienklage in sinnigster Weise mit den liturgischen Gebeten des Charfreitags verschmilzt:

Doch wie geschah dir, Mutter, als die Rotte
Essig und Galle bracht', um deinem Kind
Den Durst zu löschen, mit verruchtem Spotte?

Das war ja nicht der Trank, geliebt und lind,
Mit dem so gern sein schmerzliches Verlangen
Gestillt du hättest, mütterlich gesinnt.

Warum, o Mutter, bist du nicht gegangen
Und hast die Brust gereicht dem durst'gen Lamm,
Das dort verlechzend war am Kreuz gehangen?

Ach, seinen Durst benähm' ihm nicht der Schwamm
Und nicht ein Trunk aus mütterlichem Bronnen
Im Todesschmerz am harten Kreuzesstamm;

Ihn dürstet nach dem Heile, dort gewonnen
Dem sünd'gen Adam, nach dem Heil allein,
Das dort dem Born der heil'gen Brust entronnen.

So woll', o Jungfrau, heilig, hehr und rein,
Die du mit deinem Sohn am Kreuzgestelle
Ertrugest voll Geduld die herbe Pein:

So wolle mir aus dem erhab'nen Quelle
Zuwenden einen Tropfen, der von Schuld
Mein Herz entsühn' und meinen Geist erhelle;

Den Saft des Heils erwirb in Mild' und Huld
Für meine Seel' und laß sie bald genesen
Vom Durst der Welt voll Hast und Ungeduld!

Dann soll, o Herrin, jedes Menschenwesen,
Das lebt und leben wird, dereinst bekehrt
Sich deines Sohns geweihte Lehr' erlesen:

Der falsche Ketzer, der sich stets erwehrt
Der Gnad' und kündet mit verweg'nem Munde,
Was am Gedeih'n der heil'gen Kirche zehrt;

Das widerspenst'ge Volk vom Alten Bunde,
Deß große Schuld aus großer Straf' erhellt,
Aus der Zerstreuung auf dem Erdenrunde;

Der schnöde Stamm, der zwei Gesetz' entstellt'
Und sie vermengt und ungehemmt verbreitet
Sein schändliches Gebot in weiter Welt;

Die Schaar der Götzendiener, die, verleitet
Und abergläubisch, in bethörtem Wahn
Für Phantasiegebild' und Fabeln streitet;

Und fern die Menschen auf verworr'ner Bahn,
Die ohne Sitten und Gesetze blieben
Und nie vom Glauben sich erleuchtet sah'n;

Kurz, jeder soll ihn mit getreuen Trieben,
Den Herrn und Heiland, der in Schmach und Pein
Uns Heil erwarb, erkennen und ihn lieben;

Ja, heute soll jedweder sündenrein
Aufflehen zum gekreuzigten Messias,
Lobpreisend mit den Engeln im Verein

Die süßen Namen Jesu und Maria's.

Das war der Glaube, in welchem Luis de Camoens aufwuchs — der Glaube der alten Ritter Portugals, der in hundert blutigen Schlachten dem Tode getrotzt; der Glaube, der den standhaften Prinzen Fernando siegreich über alle Qualen und Mißhandlungen der unwürdigsten Sklaverei triumphiren ließ; der Glaube, dessen Sendboten jetzt, mit dem Geiste der Apostel beseelt, ohne andere Waffe als das Kreuz, die fernen Länder des Ostens und Westens durchpilgerten. Während Camoens zu Coimbra studirte, erließ Franz Xavier die Rhede von Lissabon und eröffnete die Gesellschaft Jesu zu Coimbra selbst ein Collegium, das dritte des Ordens, das zwei Jahrhunderte lang die fernen Missionsländer mit Boten des Evangeliums versehen sollte. Am Hofe selbst machte sich eine religiöse Erneuerung geltend, von der auch Camoens nicht ganz unberührt bleiben konnte. Diesen religiösen Einflüssen stand übrigens in Portugal auch ein bedenklicher Verfall der Sitten gegenüber. Durch die Reichthümer, welche die fernen Besitzungen dem kleinen Lande erschlossen, hatten auch Luxus und Wohlleben, Habsucht und Bestechlichkeit, Betrug und Zügellosigkeit einen weiten Spielraum erlangt. Der Ruhm der portugiesischen Eroberer ist nicht selten durch die traurigsten Züge der Grausamkeit und Sittenlosigkeit entstellt. Das größte Hinderniß, welches die Missionäre bei der Verbreitung des Evangeliums fanden, war die Habsucht und die Unsittlichkeit der Colonisten und Händler. Für das Stammland konnte dieß nicht ohne Wirkung bleiben. Sank auch der alte, ritterliche Heldengeist des Volkes nicht auf einmal von der Höhe seiner Blüthezeit herab, so fing doch ein geiziger Krämergeist an, ihm die Herrschaft streitig zu machen und niedrige Leidenschaften seine Wurzeln zu untergraben.

Eine tiefere philosophische und theologische Bildung, wie sie sich in Calderons Werken zeigt, scheint Camoens sich zu Coimbra nicht erworben zu haben. Seine Gedichte streifen selten dieses Gebiet und dann nur mit Ideen, die jedem Gebildeten jener Zeit geläufig sein konnten. Dagegen erwarb er

sich eine ausgedehnte Kenntniß der alten Literatur, las italienische und spanische Dichter und widmete sich mit Liebe der Poesie. Wenn er auch an ein paar Stellen über Petrarca spöttelt, so wurden doch gerade dieser und der Spanier Garcilaso seine Lieblingsdichter und Vorbilder, und zwar nicht nur in Bezug auf die künstliche, geglättete Form, sondern auch in Bezug auf den Stoff.

Schon im Alter von achtzehn Jahren verließ Camoens die Universität und kam an den Hof, an welchem die Pflege der Poesie sich hoher Gunst erfreute. Ritterromane gehörten zur allgemeinen Lieblingslectüre. Gedichte waren die Würze der geselligen Unterhaltung. Die Damen gaben Mottos auf und die Poeten verfaßten dazu Glossen und Volten. Es konnte nicht fehlen, daß ein feingebildeter, belesener, echt dichterischer junger Cavalier von edlem Geschlechte, wie Camoens es war, in dieser Umgebung sich bald heimisch fühlte und Freunde fand. Aber eben seine Talente und die Gunst, deren er sich erfreute, erweckten ihm auch Neider und Gegner, unter welchen sich besonders der Dichter Caminha bald durch die schmähsüchtigsten Angriffe hervorthat. Zum eigentlichen Stern und Unstern seines Lebens aber ward dem hoffnungsvollen Jüngling seine Liebe zu Katharina de Ataide, einer Hofdame der Königin und Tochter des hochangesehenen Antonio de Lima. Als Camoens sie kennen lernte, war sie erst ein Mädchen von zwölf bis dreizehn Jahren. Der Zauber ihrer jugendlichen Schönheit machte einen unauslöschlichen Eindruck auf sein Herz. Er scheint dessen gar kein Hehl gemacht, sondern der auserwählten Dame ganz offen als Troubadour gehuldigt und um ihre Hand angehalten zu haben. Katharina's Vater nahm diese Huldigungen sehr übel auf; ihre Verwandten wollten nichts von dem Dichter wissen; Gegner und Neider schürten die Abneigung; es bildete sich eine ganze angesehene Partei gegen Camoens, und die Folge war, daß er 1546, erst zweiundzwanzig Jahre alt, vom Hofe verwiesen ward. Von diesem Schlage hat er sich sein ganzes Leben lang nicht wieder erholt. Sein freudiger Lebensmuth war damit für immer geknickt. Der fröhliche Troubadour ward zum wehmüthigen Elegiker, und das geistreiche Spiel seiner galanten Liebeständeleien verwandelte sich in eine melancholische Liebesklage, die bis zu seinem Tode nicht mehr verstummen sollte. Camoens ward ein zweiter Petrarca, dem aber sein Liebesleid viel tiefer zu Herzen ging. Gar zu ernst und streng hat man jedoch diese Klage auch nicht zu nehmen. Camoens war eine ächte Poetennatur, voll Phantasie, Lebhaftigkeit, Beweglichkeit, und deßhalb jenem bunten Wechsel der Gefühle und jenen Widersprüchen ausgesetzt, die ein nüchterner, geradliniger Biedermann als eitel Thorheit belächeln mag:

Ich Armer lach' und wein' in gleicher Zeit,
Hoff' und verzweifle, liebe stets und hasse;
Ich juble froh, indeß ich trüb erblasse,
Mißtrauend — bin ich zu vertrau'n bereit;

Erblindet — werd' ich Führer und Geleit,
Flieg' ohne Flügel, misse was ich fasse;
Ich red' am besten, wenn ich's unterlasse,
Und ohne Gegnerschaft erheb' ich Streit;

Unmögliches erblick' ich als gescheh'n,
Möcht' unverwandelt sein und mich verwandeln,
Liegen in Haft und mich der Haft entheben;
Gern wär' ich unsichtbar und doch geseh'n,
Geknechtet gern und liebe frei zu handeln;
Ach, so verläuft voll Widerspruch mein Leben.

Wenn man Camoens um seiner Verbannung willen mit Ovid verglichen hat, so bedarf dieser Vergleich großer Einschränkung. Er hat keine „Kunst zu lieben“ geschrieben, er hat den Hof Johanns III. durch keine Aergernisse verletzt, er war kein gefährlicher Roué, wie der römische Dichter, obwohl sich seine Minne nicht immer auf jener idealen Höhe hielt, auf der seine schönsten Liebeslieder stehen. Sie raffte ihn auch zu leichtlebigem, genußsüchtigem Treiben hin, wie es die Minnedichtung der älteren Provençalen und all ihrer Nachfolger in Italien, Spanien, Frankreich, England und Deutschland nur zu oft begleitete. Der Humanismus der Renaissance fügte dem Frauendienste bedenkliche Elemente heidnischer Erotik bei. Auch die Lyrik des Camoens ist davon nicht ganz unberührt geblieben, und seine zwei Jugenddramen (deren genaue Abfassungszeit nicht festgestellt ist) behandeln höchst gewagte und schlüpfrige Stoffe.

Das erste ist eine selbständige Bearbeitung des Plautinischen Amphitruo (Os Enfatriões), dessen Anlage Camoens sehr frei behandelt, dessen derbe Komik er wesentlich gemildert hat, dessen anrüchige Verwicklung aber weder durch die Verfeinerung der ursprünglichen Kraftsprache, noch durch den in zierlichen Reimen dahinfließenden musikalischen Versbau, noch durch die Veränderung einiger Personen vollständig gehoben wird. Ein ungetrübter, fröhlicher Humor, wie ihn Shakespeare's „Komödie der Irrungen“ in ihren bunten Verwechslungen hervorruft, ist nicht möglich. Die Hauptsituationen streifen zu sehr das Bedenkliche.

Nicht weniger unerfreulich ist der Stoff des andern Stückes „König Seleukus“, welches Storck einen „Polterabendscherz“ nennt. Das lose Vorspiel in leichter Conversationsprosa entspricht völlig diesem Namen, auch einige Scenen des Stückes selbst; aber ein wirklich erfreuender Scherz ist denn doch wohl der ganze Aufbau des Dramas nicht mehr. Auch die Uebersetzung kann natürlich das Mißliche und Verwerfliche des Stoffes nicht ändern.

Eher einen wehmüthigen als scherzhaften Beigeschmack erhält das kleine Drama, wenn man sich denkt, daß es wirklich bei einer Hochzeit im Hause des Estacio da Fonseca aufgeführt wurde, Antonio de Lima mit seiner Tochter Katharina wahrscheinlich dabei war und Camoens sich unter den Mitspielern befand, nicht ohne die Absicht, durch das Beispiel des Königs Seleukus den Vater seiner Geliebten zu seinen Gunsten zu rühren. Gewinnend wird der heikle Stoff dadurch keineswegs, und nicht unwahrscheinlich ist es, daß man bei Hofe sogar andere Anspielungen in dem Stücke erblickte, welche mit dazu beitrugen, den Dichter in Ungnade fallen zu lassen.

Was die Form betrifft, so sind die beiden Dramen zu kurz, um sie mit den verwickelten Komödienplänen Calderons zu vergleichen; doch ist ihre

Anlage geschickt, der Dialog lebhaft, geistreich, charakteristisch; dem Dichter steht eine solche Fülle von Witz und Phantasie, eine solche Anmuth der Darstellung und Sprache zu Gebot, daß er, bei nur einigem praktischen Studium des Theaters, die fesselndsten Mantel- und Degenstücke hätte liefern können. Aber statt an ein wohleingerichtetes Theater, wie es Calderon zu Gebote stand, kam er in die Verbannung. Fast sein ganzes übriges Leben gestaltete sich zu einer unausgesetzten Kette von Leiden und Ungemach.

An die Einsamkeit in Ribatejo konnte er sich nicht gewöhnen. Er nahm darum Kriegsdienste und hielt sich zwei Jahre in Ceuta auf. Bei einem feindlichen Ueberfall verlor er das rechte Auge. Seine persönliche Tapferkeit fand indeß wenig Anerkennung; zu bedeutenderen Unternehmungen kam es nicht und melancholisch klagte er in einer Epistel aus Afrika:

Besser wär' es, ich verschwiege,
Was ich sah; unnütz Getändel
Fand ich hier und müß'ge Händel,
Wo ich Schlachten hofft' und Siege.
So verdrüssig unter Wehen
Seh' ich manchen Tag entschweben,
Daß das Glück, ihn zu erleben,
Gern ich gäb', ihn nicht zu sehen.

In einer andern schildert er einen plötzlichen Ueberfall von Seite der Mauren; aber auch über diesem Schlachtbild brütet eine herbe, fast pessimistische Melancholie:

Müde will mein Herz verbluten,
Seufzend stets mit gleichem Triebe:
„Ohne dich, um deine Liebe,
Fuhr ich durch die salz'gen Fluthen."

Vergeblich hoffte er, durch kriegerischen Ruhm die Braut zu gewinnen, die seinem poetischen Talent versagt geblieben war. Im Jahre 1550 konnte er zwar nach Lissabon zurückkehren, aber er kam bei Hofe nicht mehr zu Gnaden. Die Damen spotteten über das „Gesicht ohne Augen", und mit schmerzlichem Galgenhumor witzelte er zuletzt selbst darüber. Da sich ihm keine erwünschte Laufbahn öffnete, schiffte er sich am Palmsonntag, den 26. März 1553 nach Indien ein, um dort sein Glück zu versuchen.

„Als ich zur Abreise mich rüstete," schrieb er einem Freund von Goa aus, „da schickte ich, als wollte ich in jene Welt hinüber, alle und jede Hoffnung, die ich bis dahin unterhalten hatte, an den Galgen, den Ausrufer voraus: He! Falschmünzerinnen! — Die Gedanken, welche ich aufgebaut, zerlegte ich, damit in mir kein Stein auf dem andern bliebe. Und in solcher Verfassung, daß ich mir selbst wie in Nacht und Nebel erschien, waren die letzten Worte, welche ich am Bord des Schiffes sagte, jene des Scipio Africanus: Ingrata patria, non possidebis ossa mea!"

Auch in Indien strahlte ihm indeß kein Glück.

„Von dem Lande hier," so heißt es in demselben Briefe, „kann ich sagen, daß es die Mutter erbärmlicher Schufte und die Stiefmutter ehrlicher Leute

ist. Denn jene, die nach hier stürzen, um Geld zu suchen, halten sich allezeit über dem Wasser wie Blasen; aber solche, die ihr Ansehen treibt

Zu den Waffen, Mouriscote!

wie die Hochfluth Leichen an's Gestade: das kann ich Euch sagen, die verwelken, bevor sie reifen."

Andere Klagen zeichnen, in ähnlichem Galgenhumor, die Stimmung eines feinen Lebemanns und Cavaliers, der, an Glanz und Genuß eines Hofes gewöhnt, im Krämerleben der Colonie nahezu alles vermißt, was ihn sonst erfreute und beschäftigte. Wie früher suchte er sich an der Poesie zu trösten, so gut es ging. Eine Satire auf die indischen Glücksritter, das „Rohrstockturnier" (huns jogos de canas) betitelt, sprudelt von Witz. Nicht gar lange nach seiner Ankunft in Indien, bei den Festlichkeiten, welche den Regierungsantritt des neuen Gouverneurs Franz Barreto verherrlichten, ward sein drittes Drama „Filodemo" aufgeführt, an welchem er vielleicht schon auf der Reise gearbeitet hatte. Es ist ein überaus anmuthiges Lustspiel in fünf Acten, ohne sehr spannende Verwickelung, aber voll heiterer, guter Laune, feiner Charakteristik, dramatischer Lebendigkeit und von jenem Zauber romantischer Poesie angehaucht, der die meisten Novellen des Südens auszeichnet und den auch Shakespeare's Lustspiele in so hohem Grade besitzen. Ein verwaistes Zwillingspaar, Filodemo und Florimene, gelangt durch wunderliche Lebensschicksale in Beziehung zu ihren nächsten, ihnen unbekannten Verwandten; Filodemo verliebt sich in Dionysa, seines Oheims Tochter: Venadero, Dionysa's Bruder, trifft auf der Jagd die als Hirtin auferzogene Florimene an. Der Liebesroman im Palast, dessen Heldin Dionysa nebst ihrer Zofe Solina mit köstlichem Humor gezeichnet sind, wechselt mit den ländlichen Scenen eines Jagd- und Schäferspiels, und Lusidardo, der glückliche Onkel der beiden Waisen, beschließt die Doppelheirath mit dem weltlich-frommen Segensspruch:

Dank dem Herrn im Himmelszelt,
Dessen Gnaden nie sich mindern!
Denn wir seh'n, er hat bestellt
Lieb' und Glück den Menschenkindern
Zum Vergnügen auf der Welt!

Der Dichter selbst sollte gerade die entgegengesetzte Erfahrung machen, daß das Leben kein Lustspiel, sondern für die Meisten eine tragische Prüfungszeit ist. Sein Hang zur Satire, die rücksichtslose Offenheit, womit er sich über die Zustände in Indien ausließ, erweckten ihm abermal Ungunst, und nach kurzem Aufenthalt in Goa ward er als Beamter nach Macao versetzt, um daselbst die Erbschaftsangelegenheiten verstorbener Kaufleute und Colonisten zu überwachen. Neben dieser prosaischen Beschäftigung arbeitete er zu Macao an dem großen Heldengedicht, dessen Plan er schon lange gehegt zu haben scheint. Noch wird in der Nähe Macao's eine Felsengrotte gezeigt, wo er, hinausschauend in die Wogen des chinesischen Meeres, von den Meerfahrten und Waffenthaten Vasco de Gama's geträumt haben soll. Schon nach zwei Jahren war aber auch hier seines Bleibens nicht mehr. Erbschaftshändel sind keine

poetische Sache. Von mehreren Seiten ward in Goa gegen seine Amtsführung geklagt und er wurde 1558 dahin zurückberufen, um sich zu verantworten. Auf der Reise litt er Schiffbruch an der Mündung des Flusses Mekong und rettete nichts als das nackte Leben und das Manuscript der noch unvollendeten „Lusiaden". In Goa traf ihn die schmerzliche Nachricht von dem Tode Katharina's de Ataide, die 1556, erst sechsundzwanzig Jahre alt, gestorben war. Welche Gefühle den von Habsucht und Krämergeist schmählich mißhandelten Dichter im Gefängniß bedrängten, sagt das folgende geharnischte Sonett:

Hier in dem Babel, wo im Schlammgefluthe
Hinwälzt des Bösen Stoff und des Gemeinen;
Hier, wo der feilen Mutter — nicht dem reinen
Amor — die Menschheit dient mit Mark und Blute;

Hier, wo das Schlechte schwelgt und darbt das Gute,
Und jeden Willkür treibt und Ehre keinen;
Hier, wo die Lenker, irr' und blind, sich scheinen
Mit eitlem Ruf zu flieh'n des Himmels Ruthe;

Hier in dem Labyrinth, wo Geisteshelle
Und Kraft und Adel betteln um Geschenke
Auf der Gewinnsucht niederträcht'ger Schwelle;
Hier im chaotisch-scheußlichen Gesenke
Verrinnt mir allgemach des Lebens Welle:
Sieh, ob ich dein, o Sion, hier gedenke!

Mit tiefem Seelenschmerze blickte er jetzt auf sein Leben zurück und schilderte in einer seiner schönsten Canzonen die ganze Unglücksgeschichte seiner Liebe, wie die ahnenden Träume derselben schon seine Kindheit umgaukelten, wie das Bild Katharina's sein Herz gefangen nahm, wie er, die Liebe fliehend, sich immer tiefer in ihre Netze verstrickte, wie sie ihn verfolgte durch Sturm und Ocean und wie der längst zerstörte Traum noch die Erinnerung des Gescheiterten fesselt:

Doch wer beschriebe, wie ich fern ihr lebte,
Wie alles, was ich sah, mir mißbehagte
Und wie das Herz nie weilte, wo ich stund!
Ich klagt' und wußte nicht, warum ich klagte;
Ich ging und sah kein Ziel; ich seufzt' und bebte
In tiefster Seel' und kannte nicht den Grund;
Und wenn die Qual, die aus dem Höllenschlund
Zur Welt heraufstieg, wenn das Weh mich quälte,
Das mehr als alle quält und nimmer ruht,
Das häufig bitt're Wuth
Und süßen Gram im Herzen schon vermählte:
Dann — wildempörten Sinns um all das Leid
Verwünscht' ich Lieb' und dennoch wünscht' ich Liebe
Und suchte rings der Sehnsucht ohne Hoffen
Ein and'res Ziel, von Rachelust getroffen;
Doch schwer entsagt das Herz gewohntem Triebe.

Dann tauchten Träum' empor aus früh'rer Zeit,
Ein Schmerzgefühl, wohlthuend und geweiht,
Das all das Wühlen mir und all das Gähren
In weiche Klagen löst' und sanfte Zähren.

Dann sucht' Entschuldigung ich auszugrübeln;
Denn inn'ge Neigung wehrt' es meinem Herzen,
An der Geliebten eine Schuld zu seh'n;
Ausflücht' ersann sich drum aus Furcht vor Schmerzen
Mein Lebensdrang und lehrte mich den Uebeln
Durch Selbstbetrug und Täuschung widersteh'n;
Ein Theil der Jahre schwand in solchen Weh'n.
Entriß ein Sinnenrausch mich dann so harter
Beschwerniß kurze Zeit und insgeheim,
So war es nur ein Keim
Endloser, unaussprechlich bitt'rer Marter.
Von Gram zu Gram dieß stete Wechselspiel,
Dieß eitle Sinnen, dieß verlor'ne Säumen
Erstickte dann das liebeglühte Bangen
In meiner Seele, das beständ'ge Hangen
An all' den lieblichen, verliebten Träumen,
Darin sich einst mein schwaches Herz gefiel;
Und endlich war der langen Härte Ziel
(Denn wer vermöcht' im Kampf mit ihr zu dauern?):
Willkommen ward mein Leiden mir und Trauern.

So ward ich hingedrängt in and're Richtung;
Nicht ich — des Schicksals Wille war der Thäter;
Ich hätte nie gewählt mir solch ein Loos:
Die süße Heimath floh ich meiner Väter
Und ging zur See, die Fährniß und Vernichtung
Rings dräuend barg in ihrem weiten Schooß.
Mars' Wuth erfuhr ich dort mit Stich und Stoß;
Dem Auge bot die Hand des Ungeheuers
Bald schon des Dienstes Frucht, so herb und wild;
Auf diesem meinem Schild
Erglänzt das Wappenmal des grimmen Feuers.
Auch irrt' ich fremd und fern von Strand zu Strand;
Von Völkern, Sprachen, Sitten ward mir Kunde,
Von Erd' und Himmel, wie sie rings beschaffen;
Fortuna's Gunst versucht' ich zu erraffen,
Die ungerecht uns richtet all' zu Grunde,
So Alt wie Jung, indem uns ihre Hand
Ein Hoffen zeigt, hell leuchtend wie Demant;
Doch fällt's zu Boden, gleicht es allem Glücke:
Es ist ein brechlich Glas und springt in Stücke.

Kein menschlich Mitleid war mir hold gewogen,
Kalt hatten all' die Freunde mich verlassen
Im ersten Unglück; als das zweite kam,
Erblickt' ich nirgend Land, um Fuß zu fassen,

Die Luft zum Athmen wurde mir entzogen,
Ja, Zeit und Welt verschloß sich meinem Gram.
Welch Räthselspiel, verwirrt und wundersam!
In's Leben hingestellt, und doch im Leben
Von allem, dessen es bedarf, entblößt;
Niemals im Tod erlöst,
Und immer doch dem Tod anheimgegeben!
Ach, alle Pein ertrug ich, alle Qual,
Anfeindung und Verbannung und Gefängniß,
Unbilden, wie sie deren Spruch entstammten,
Zu deren Knecht das Menschenthum verdammten
Der Welt verworr'ner Gang und ihr Verhängniß:
All das ertrug ich, Leiden ohne Zahl,
Zu fest verknüpft mit diesem Marterpfahl,
Den oft das Schicksal, stürmend ohn' Erbarmen,
Anpackt' und niederwarf mit wucht'gen Armen.

Mein Leid erzähl' ich nicht, wie nach der Landung
Von Wettersturm und Wellensturz berichtet
Ein Schiffer frohgemuth in sich'rer Bucht;
Die Fluth des Unfalls, grimm und hochgeschichtet,
Wälzt ruhelos mich fort zu Riff und Brandung,
Und alles Thun erlahmt in Zweifelsucht:
Kein bräuend Unheil treibt mich mehr zur Flucht,
Und nimmer lockt mich täuschende Vergnügung;
Nie half mir auf, was Menschenwitz erdacht;
Drum hab' ich höh'rer Macht
Mich ganz ergeben, Gottes heil'ger Fügung.
Nur was ich hör' und sehe, dem entsprießt
Zuweilen noch ein Trost in all' den Schmerzen;
Doch wenn ich, menschlich schwach, dem Lauf der Dinge
Nachsinn' im Geist und vor das Auge bringe,
Was früh're Zeit tief eingeprägt dem Herzen:
Ach, Brod und Wasser, das der Leib genießt,
Ist dann die Thräne, die dem Aug' entfließt
Und linder nur herniederrinnt und milder,
Erschuf die Phantasie sich Wonnebilder.

Ja, könnte das gescheh'n, daß ihre Flüge
Umlenkt' und rückgewandt wie mein Gedächtniß
Die Zeit beträte meiner Kindheit Bahn
Und all des Irrthums liebliches Vermächtniß
Mir wiedergäb' und mich hinübertrüge
Zu meiner Jugend duft'gem Blumenplan;
Und daß die Sehnsucht nach dem süßen Wahn
Zu höh'rer Lust empor sich dürfte ranken,
Begeistert durch der Rede Zauberklang,
Der mir zu neuem Sang
Vordem erschlossen Bilder und Gedanken;

Und daß ich sähe Flur und Thal und Hain
Und das Gesicht, drin Ros' und Schnee verbündet,
Der Glieder Anmuth und der Sitten Feinheit,
Der Seel' erhab'ne Huld, in deren Reinheit
Ein irdisch nied'rer Trieb sich nie entzündet
Und nie sich zeigt' auch nur mit flücht'gem Schein . . .
Ach, eitler Wunsch, verlocke nicht zur Pein
Mein armes Herz! Ich kann ja nicht bezähmen
All dein verlor'nes Sehnen und Zergrämen.

Nicht mehr, o Lied, nicht mehr! Ich spräche gar
Viel Jahre lang und merkt' es nicht: und hassen
Die Leute dich ob deiner Breit' und Schwere:
Niemand vermag, so sprich, im weiten Meer
Die Wasser all' mit kleinem Krug zu fassen;
Auch sing' ich nicht aus Ruhmbegier, fürwahr!
Weichlichem Sinn zu schmeicheln — nackt und baar
Von meinem Leid ist dieses die Geschichte;
Ach, wären's Märchen doch und Traumgesichte!

Ganz unberührt ist Camoens von der Entartung, welche unter den Portugiesen in Indien herrschte, nicht geblieben. Er gehörte indeß nicht zur Zahl jener traurigen Realisten, welche die eigene Schwäche zum Ideale erheben und sich mit demjenigen brüsten, dessen sie sich schämen sollten. Männlich raffte er sich auf, söhnte sich mit Gott aus und bekannte seine Schuld auch reuig in seinem erhabenen Liede „Babel und Sion".

Die zahllosen Gedichte an Katharina de Ataide klingen jetzt in rührendem Gebete aus (II. 21). An Mit- und Nachwelt aber richtete der liederreiche Troubadour, einer der phantasie- und gefühlvollsten, idealsten und formgewandtesten Minnedichter aller Zeiten, die ergreifende Mahnung Petrarca's:

Ihr alle, die in Vers und Reim die Plagen
Und Sorgen ihr vernehmt, die einst ich hegte
Zur Jugendzeit, als and'rer Wünsch' ich pflegte
In Schlaf und Wachen, denn in diesen Tagen:

Wißt, wenn das Leid, das gern ich hab' ertragen,
In Furcht und Hoffnung, selbst das Herz bewegte,
Der wolle — die im Lied ich niederlegte,
Nachseh'n mir nicht, nein, theilen all' die Klagen;

Und weil ich sehe, daß die großen Schmerzen
Zur Fabel mich gemacht im Mund der Leute,
Darob ich schäme mich in tiefster Brust:
So nehm' ein jeder meine Qual zu Herzen,
Daß dieses Beispiel allen klar es deute:
Ein flücht'ger Traum ist all der Erde Lust.

Er selbst schöpft in der Gnade Muth und Kraft, sich wieder ganz und voll den christlichen Idealen zuzuwenden und das eitle Lied dieser Erde mit den Harfenklängen des ewigen Sion zu vertauschen:

Mächtig wirkt die Gnad' und schafft,
Daß sich neu der Geist entzünde,
Und das Leben neu begründe;
Daß zur Tugend gebe Kraft,
Was ich einst mißbraucht zur Sünde.

Ja, von Liebe, der wir fröhnen,
Von der Schale fort zum Kern,
Kann sie leicht das Herz gewöhnen,
Daß vom Zeitlichschönen gern
Sich's erschwingt zum Ewigschönen.

Bleibe denn des Minnesoldes
Preis, die Flöte bleibe hier;
O Jerusalem, du holdes!
Auf der Leier laut'ren Goldes
Spiel' und sing' ich jetzt von dir.

Nicht gefangen und gekettet
Und an Babels Höllenstrand
Nicht in Lastern mehr gebettet;
Nein, von hier zu dir gerettet,
Mein wahrhaft'ges Vaterland!

O du göttliches Gefilde,
Mein wahrhaft'ges Vaterland!
Hebt's die Seel' empor vom Tand,
Wenn sie dich erschaut im Bilde,
Was geschieht, wenn sie dich fand?

Selig, wer zu dir zu kommen,
Heil'ges Land, sich hält bereit,
So entsühnt durch Reu' und Leid,
Daß in dich er aufgenommen
Ruhe dort in Ewigkeit!

Camoens wandte sich nicht, wie man allenfalls aus der mächtigen, weihevollen Begeisterung dieser Lieder abzunehmen geneigt sein möchte, ausschließlich religiöser Poesie zu; aber er fand in jener ernsten Einkehr in sich selbst den unbeugsamen Muth, die weiteren herben Lebensschicksale, die seiner noch warteten, geduldig zu ertragen, an den großen Erinnerungen seiner Heimath nicht irre zu werden, sondern sie neu zu beleben und, selbst ein Opfer verhängnißvollen politischen Verfalls, den spätesten Geschlechtern seiner Nation ein Heldenlied zu hinterlassen, in welchem noch der Geist der Kreuzfahrer glüht.

Nur wenige Jahre, nachdem er in längerer Untersuchungshaft geschmachtet, ward er zu Goa abermals in's Gefängniß geworfen — dießmal in's Schuldgefängniß, weil er einem gewissen Miguel Roiz Coutinho eine Schuldforderung nicht alsbald bezahlen konnte. Eine seinen Talenten entsprechende feste und sorgenfreie Stellung erhielt er nicht, obwohl einige Gouverneure ihm wohlgesinnt waren und er unter den tüchtigeren Männern der Colonie manche Freunde zählte. Anton de Noronha versprach ihm die Factorei in Chaul, die jährlich 100 000 Reis (453 Mark) eintrug; doch es blieb bei dem Versprechen. Als Camoens, des Wartens müde, 1567 endlich zurück in die Heimath reisen wollte, nahm ihn Pedro Barreto, ein Neffe des frühern Statthalters, zwar mit und lieh ihm sogar 200 Crusados (426 Mark) Reisegeld, änderte aber unterwegs seine Gesinnung gegen ihn und ließ ihn zu Mozambique sitzen, wo der Dichter zwei Jahre lang nahezu bettelarm, für Essen, Wäsche und Kleidung an die Wohlthätigkeit einiger Bekannten gewiesen blieb. Erst als Anton de Noronha im Herbst 1569 auf der Rückkehr nach Portugal Mozambique berührte, wurde der „Fürst der Dichter" aus Gnade und Barmherzigkeit mitgenommen, und sah endlich am 7. April 1570 — nach 17jährigem Aufenthalt in Indien, von Leiden und Mühen gebrochen, arm und hilflos — wieder sein Heimathland. Für die Lusiaden, die Anfangs Juli 1572 zu Lissabon im Druck erschienen, erhielt der Dichter durch königliches Decret gleich nach der Veröffentlichung eine Pension von jährlich 15 000 Reis (d. h. 66 Mark) auf drei Jahre zugesagt; nach drei

Jahren wurde ihm diese Zusage erneuert, aber die Pension nicht einmal regelmäßig ausbezahlt. Er schmachtete in größter Armuth, während die wenigen früheren Gönner, die er am Hofe hatte, einer um den andern dahinstarben, und endlich in der schrecklichen Niederlage von Alcacer Quibir (4. Aug. 1578) alle Hoffnungen zusammenbrachen, welche der treue Dichter trotz aller Zurücksetzung für seinen König und für seine Heimath hegte. Mit König Sebastian fiel die Blüthe des portugiesischen Adels; der Sturz der nationalen Unabhängigkeit konnte nicht lange auf sich warten lassen. Camoens erlebte ihn nicht mehr. Am 10. Juni 1580 schied er fromm und ergeben aus diesem Leben. Ein Brief, den er wahrscheinlich in seiner letzten Krankheit vom Bette aus an Francisco de Almeida schrieb, lautet also:

„Wer hat jemals sagen hören, daß auf einem so kleinen Bette das Schicksal so große Mißgeschicke habe vorführen wollen? — Und ich, — als wenn ihrer noch nicht genug wären, stelle mich obendrein auf seine Seite; denn der Versuch, so vielen Leiden zu widerstehen, würde als eine Art von Unverschämtheit erscheinen. Und so werde ich das Leben beschließen, und alle werden erkennen, wie ich meinem Vaterlande so anhing, daß ich mich nicht begnügte, in ihm zu sterben, sondern zu sterben mit ihm."

In ein Exemplar der Lusiaden schrieb der Carmeliter Joseph Indio aus Guadalaxara die merkwürdigen Worte:

„Welch traurige Sache, einen so großen Geist in so schlechter Lage zu sehen! Ich sah ihn sterben in einem Spital in Lissabon, ohne daß er ein Betttuch gehabt hätte, um sich zu bedecken, nachdem er in Ostindien triumphirt und 5500 Meilen zur See gefahren war; welch' gewichtiger Fingerzeig für jene, welche Tag und Nacht ohne Vortheil studirend sich abmühen, wie die Spinne, indem sie Gewebe spinnt, um Fliegen zu fangen."

Vergeblich hat sich indeß Camoens' großer Geist nicht abgemüht, vergeblich hat er nicht studirt, gedichtet, gereist und gelitten. Wer ernst seinen Lebensschicksalen bis zu ihrem wahrhaft tragischen Ende folgt, der wird nicht ohne innige Theilnahme für seine Dichtungen bleiben. Alles Schmerzliche, was einen Dichter treffen kann, hat er mit dem Muthe eines ächten Christen getragen; unter unsäglichen Leiden und Zurücksetzungen hat er die Aufgabe eines großen, nationalen Dichters glänzend erfüllt.

„In seinen kleineren lyrischen Gedichten," urtheilt Friedrich von Schlegel, „finden sich alle die Vorzüge, die ich bisher an der portugiesischen Sprache und Dichtkunst überhaupt gepriesen habe; Anmuth und tiefes Gefühl, das Kindliche, Zarte, alle Süßigkeit des Genusses und die hinreißendste Schwermuth; Alles in einer Reinheit und Klarheit des einfachsten Ausdruckes, dessen Schönheit nicht vollendeter, dessen Blüthe nicht blühender sein könnte; in Sonetten und Canzonen, wie in Idyllen und leichten, kleinen Liedern."

Auch Geist, Witz und Humor fehlen nicht, die kecke Lustigkeit des Volksliedes, die feinste Eleganz höfischer Galanterie, die Innigkeit des mittelalterlichen Minnesangs, die vollendete Abrundung der Renaissance. Virgils Idyllen gewinnen an den Ufern des Tejo ein neues Leben, Petrarca's Sonette erhalten im Herzen des portugiesischen Dichters einen schönern, reinern Wieder-

klang. Camoens' Liebe zu Katharina de Ataide hat nichts Verfängliches, wie jene Petrarca's zu Laura. Er war berechtigt, um ihre Hand zu freien, wie sie seiner Huldigung und Liebe würdig war. Der Schmerz, den er über die Weigerung des Vaters empfand, die Treue, mit der er zeitlebens an der Geliebten hing, zeugt von einer edlen, idealen Neigung. Wie Dante's Beatrice schwebt sie, besonders nach ihrem Tode, als ein verklärter Schutzgeist über den Träumen des vielgeprüften Dichters, über den schweren Leiden seiner Verbannung. Er hatte als ächter mittelalterlicher Ritter kämpfend um sie geworben; als Ritter glühte er aber auch von nicht geringerer Liebe für König und Vaterland. Unter die Lieder und Sonette, Canzonen und Elegien seiner Liebe mischen sich andere, von mächtigem Vaterlandsgefühl, edlem Ehrgeiz, berechtigter Entrüstung, treuer Freundesliebe getragen. Er lebt mit seinem Volk und fühlt seine Freuden und Leiden wie die seinigen. Diese Liebe zur Heimath ist aber auch auf's Innigste von jener zu Religion und Kirche durchglüht. In all' den kunstreichen Formen seiner Lyrik hat auch der katholische Glaube seine Huldigung gefunden. Sind auch diese religiösen Dichtungen weniger zahlreich als die übrigen, so wurzelt doch die ganze Richtung seiner Poesie in christlichem Boden. Er zählt selbst in einem Sonett alle Mächte und Schätze der Welt auf und schließt mit dem Verse:

Das Beste ist der Glaube an Jesum Christ.

Das Hauptwerk des großen portugiesischen Troubadours sind aber die „Lusiaden", zu welchen seine ganze Lyrik nur ein anmuthiges Vorspiel bildet und welchen wir eine eigene Besprechung widmen wollen.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Das Buch Judith — eine Prophetie. Von Dr. **Anton Scholz**, Professor an der königlichen Universität Würzburg. 48 S. 8⁰. Würzburg, Woerl, 1885. Preis: *M.* 1.

Untersuchung der geschichtlichen und der kanonischen Geltung des Buches Judith. Von Dr. **B. Neteler.** 37 S. 8⁰. Münster, Theissing, 1886. Preis: 50 *Pf.*

De veritate historica libri Judith aliisque ss. Scripturarum locis. Specimen criticum exegeticum *Dominici Palmieri* e Societate Jesu Phil. et Theol. Doctoris et ss. Scripturarum Lectoris. VII et 169 p. 8⁰. Galopiae, Typographia M. Alberts et filiorum, 1886. Preis: *M.* 2.

„Das Buch Judith ist eine Sphinx, deren Räthsel heute noch der Lösung harrt.“ Dr. Scholz glaubt im Buche Judith wegen vieler geschichtlichen Unmöglichkeiten, handgreiflichen Unmöglichkeiten eine bloße Prophetie sehen zu müssen und hat das auf S. 18 den Lesern bereits so klar gemacht, daß „fast eine Entschuldigung am Platze sein möchte, wenn gegen eine so sichtlich unmögliche Hypothese [eines geschichtlichen Zuges] noch weitere Gründe angeführt werden“. Seine eigene Auffassung ist diese: „Ich halte das Buch Judith für eine prophetische Beschreibung des Zuges des letzten Feindes unter der Form einer Geschichte; der Zug des Olophernes ist der Zug Gogs bei Ezechiel. Die geschichtliche Form rechtfertigt sich damit, daß dieser Zug immer stattfindet, die ganze Geschichte füllt, unbeschadet der besonderen Erfüllung am Ende der Tage“ (S. 35). Damit ist über den geschichtlichen Charakter des Buches der Stab gebrochen; Judith, deren Genealogie uns 8, 1 gegeben ist, von deren Manne uns 8, 2. 3. so manche Einzelheiten mitgetheilt werden, hat nie existirt; sie ist eine Allegorie, sie ist die neutestamentliche Kirche. Man hat es der ältern Exegese zum Vorwurfe gemacht, daß sie hinter dem buchstäblichen Sinne noch nach einem allegorischen suchte; Dr. Scholz räumt mit dem buchstäblichen Sinne so gründlich auf, daß er nur Allegorese sieht. Eine Einzelerklärung des Buches unter diesem Gesichtspunkte dürfte recht interessant werden! Müssen wir also im Zeitalter der historisch-grammatischen Erklärung unsern Bankerott an der geschichtlichen Auslegung constatiren?

Es ist zu bedauern, daß Dr. Scholz die in den letzten Jahren gemachten Versuche, das Buch Judith mit Hülfe schätzbarer Andeutungen in den Inschriften Asurbanipals geschichtlich zu begreifen, auch nicht im mindesten

berücksichtigt. Er sagt, seit 20 Jahren hat, abgesehen von beiläufigen Besprechungen, die Frage in Deutschland geruht. Anderswo hat sie aber nicht geruht. Die Forschungen und Erklärungen von Robiou (Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal, Rev. arch. 1875), Vigouroux (La bible et les découvertes mod. IV. p. 254), Delattre (Le peuple et l'empire des Mèdes, mémoire couronné par l'académie royale de Belgique, Bruxelles 1883) verdienen gewiß Beachtung. Es bieten uns gerade die Annalen des Asurbanipal einige mit den im Buche Judith vorausgesetzten und geschilderten Verhältnissen auffallend ähnliche Zustände. Asurbanipal erzählt uns, daß sein Bruder Samulsumukin in Babylon gegen ihn eine Empörung anzettelte und die Völker in Asiens Westen gegen ihn aufreizte; das in Judith 1, 7—10 (griech. Text) gegebene Gemälde ist das gleiche, das uns auch die Annalen des assyrischen Königs geben (vgl. Vigouroux l. c. p. 260). In den eben genannten Arbeiten verliert der Judith 2, 13—18 (Vulg.) angegebene Zug des Holofernes seine so oft behauptete und auch von Dr. Scholz stark betonte Unmöglichkeit. Vigouroux z. B. sieht daselbst vier Feldzüge des Holofernes in kurzer Aneinanderreihung angeführt. Der erste richtet sich nach Klein-Asien, dem Hauptherde des Aufstandes, und zwar zunächst nach Kappadocien, dann nach Pisidien, Lydien, sodann sich rückwärts wendend nach Cilicien und zu den am rechten Euphratufer nomadisirenden Arabern. Der zweite Feldzug beginnt v. 14: et transivit Euphraten; er richtet sich gegen den aufständischen Bruder des Königs selbst. Während nämlich die Hauptmacht Assyriens in Klein-Asien mit Züchtigung der Rebellen beschäftigt war, hatte Samulsumukin die Gelegenheit für gekommen erachtet, die Maske abzuwerfen. Um gegen ihn Krieg zu führen, ward Holofernes aus Klein-Asien zurückgerufen, und v. 14 erzählt uns diesen Feldzug: er bemächtigt sich aller festen Städte von Chabour bis zum persischen Golf (a torrente Abrona[1] usque dum perveniatur ad mare; vgl. griech. Text). Als Städte, die gegen Asurbanipal sich empört hatten, nennen die Annalen Asurbanipals Babylon, Sippara, Borsippa, Cutha. — Als der Aufstand im Osten des Euphrates niedergeschlagen war, züchtigt Holofernes im dritten Feldzug (Judith 2, 15. 16 Vulg.; 2, 25. 26 griech. Text) die Stämme im Westen des Euphrates, da beginnend (in Cilicien), wo er seinen ersten Feldzug wegen des Aufstandes in Babylon selbst abgebrochen hatte. Vigouroux schließt nach Anführung der einschlägigen Stellen aus den Annalen Asurbanipals: „Im Buche Judith und in den Keilinschriften werden dieselben Völkerschaften als besiegt aufgeführt und die Art der Behandlung ist dieselbe. Asurbanipal spricht von den Bewohnern Arabiens, Idumäas, den Ammonitern, Nabatäern, Moabitern, von Sobah; das Buch Judith gleichfalls"; ebenso wird beiderseits das gleiche Bild der Verwüstung und Zerstörung bis auf das Umhauen der Bäume herab entrollt; die beiden im Buche Judith hervorgehobenen Züge: omnes deos terrae exterminare

[1] Der Codex sinaiticus liest Chebron. In der Vulgata steht durch unrichtige Lesart a torrente Mambre.

und de universis urbibus assumpsit sibi auxiliarios viros fortes et electos ad bellum, finden ihre ausdrückliche Bestätigung auch in den Annalen Asurbanipals (Vigouroux l. c. p. 279).

Man sieht, in dieser Auffassung ist die Stelle 2, 12 f., die ein kunterbuntes Durcheinander zu sein schien, verständlich und reiht sich ein in die Verhältnisse, die uns die assyrischen Annalen berichten. In etwas anderer Weise entfernt Delattre den Hauptanstoß v. 13: et transivit Euphraten et venit in Mesopotamiam u. s. f. „Nachdem Holofernes eine Zeit lang an den Grenzen Ciliciens und Armeniens Krieg geführt hatte, zieht er gegen Süden, überschreitet den Euphrat, durchzieht das westliche Mesopotamien, überschreitet wahrscheinlich ein zweites Mal den Euphrat, und dem Laufe des Abrona folgend, rückt er bis an's Mittelländische Meer vor" (p. 159). Und Palmieri versteht (l. c. p. 41) unter Mesopotamien hier Mesopotamiam Syriae; die Erklärung des v. 13 faßt er aber so: „Cur ergo postquam in Ciliciam vel ad fines Ciliciae exercitum traduxerat Olophernes, is traiecto Euphrate Mesopotamiam invadit? Scilicet hoc non aegre explicabis, si ponas hanc esse aliam exercitus partem, quae a campo Baictilaith recta processit in Mesopotamiam (regio est Soba ac Damasci) transmisso Euphrate."

Diese Versuche zeigen, daß die Stelle ganz gut einen vernünftigen Sinn zuläßt. Sehen wie nun, wie Dr. Scholz aus eben der Stelle eine handgreifliche Unmöglichkeit macht: „Olophernes ist mit seinem Heere in drei Tagen in Baiktilaith, nahe dem Gebirge, welches zur Linken des oberen Ciliciens liegt. Nehmen wir mit der Vulgata an, Baiktilaith sei Melite — jedenfalls kann es nicht weit davon gesucht werden —, so hätte er in drei Tagen einen Weg von mehr als fünf Längen- und etwa drei Breitegraden mit seinem ungeheuren Heere zurückgelegt, und zwar durch Länder, in denen von Straßen kaum die Rede sein kann. — Nachdem das Gebirge bis zum fernen Westen erobert und Alles zerstört ist, zieht Olophernes den Euphrat hinunter durch Mesopotamien und zerstört alle festen Städte, obgleich diese Länder seine Freunde sind (1, 6) — wieder ein Weg von etwa zehn Längen- und neun Breitegraden —; kommt sogar in das Land Japheths, worunter wir, wie wir sehen werden, wahrscheinlich Persien und Indien zu verstehen haben; umzieht weiter alle Söhne Madians, geht also durch die weite syrische, wenn nicht rings um die arabische Wüste und ist um die Zeit der Weizenernte, d. h. etwa Mitte Juni bei Damaskus (2, 27). Daß es unmöglich ist, solche Entfernungen mit einem Heere in solcher Zeit zurückzulegen, bedarf keines Beweises" (S. 12—13). Hierzu ist hauptsächlich Folgendes zu bemerken: 1) die Zeitbestimmung „in drei Tagen" findet sich nicht in der Vulgata; der hl. Hieronymus bemerkt ausdrücklich: multorum codicum (sicher graecorum) varietatem vitiosissimam amputavi; sola ea quae intelligentia integra in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi; also von drei Tagen fand er nichts im chaldäischen Exemplar; die Angabe wird also zu der varietas vitiosissima der griechischen Handschriften gehören. Dr. Scholz ist sonst mit der Annahme von Interpolationen nicht karg, wie sein Commentar zu Jeremias beweist; nun, hier

liegen triftige Gründe vor, eine Interpolation anzunehmen; warum also nicht? 2) über die Lage von Baiktilaith ist nichts bekannt; der griech. Text besagt auch nicht nothwendig, daß es „nahe dem Gebirge, welches zur Linken des oberen Ciliciens liegt", sei; es kann heißen: fern von (ἀπὸ) Baiktilaith schlugen sie ihr Lager auf; 3) Holofernes zerstört nicht die festen Städte seiner Freunde; das zeigt obige Darlegung, mag man nun der Erklärung von Vigouroux oder Delattre und Palmieri beitreten; 4) daß Japheth hier Indien bezeichne, ist willkürlich eingetragen; denn der griech. Text ἕως ὁρίων Ἰάφεθ, τὰ πρὸς Νότον κατὰ πρόσωπον τῆς Ἀραβίας schließt das aus; die Vulgata hat usque ad fines Japheth qui sunt ad austrum, d. h. südlich von Cilicien; die syrische Uebersetzung läßt Japheth ganz aus. Man hat verschiedene Erklärungen versucht; ansprechend ist die, welche die Nabatäer im Namen findet, besonders da für diese auch die Form Napiathi = Napeth sich findet (vgl. Schrader, Keilinschr. u. Gesch. S. 104), eine Verwechslung aber zwischen jod und nun oft statthat. Aber Persien und Indien hereinziehen, ist gegen den Text. 5) Der Text besagt auch nicht, daß alle diese Züge in der Zeit vom 22. Nisan bis in die Erntezeit desselben Jahres stattgefunden haben; es heißt bloß descendit in campos Damasci in diebus messis; in welchem Jahre, ist nicht beigesetzt.

Aber wenn Asurbanipal König der Assyrer war, wie kommt dann Nabuchodonosor in den Text? Viele antworten mit Kaulen: „Der Name ist, wie so viele Eigennamen des Buches, von dem Uebersetzer oder den Abschreibern als ein bekannter statt eines fremdartig klingenden gesetzt worden." Dr. Scholz entgegnet darauf: „Schade nur, daß diese Gewohnheit nicht weiter ersichtlich ist!" Merkwürdige Antwort eines Exegeten! Delattre weist gut darauf hin, daß solche Mißgriffe selbst dem hl. Hieronymus begegnet sind, wenn er z. B. No-Ammon, Theben, mit Alexandria populorum gibt (Nah. 3, 8), demnach eine Stadt aus macedonischer Zeit in den Text des Nahum versetzt. Hätten wir also zufällig nur die lat. Uebersetzung von Nahum, so gewänne es den Anschein, als ob Nahum nach Alexanders d. Gr. Zeit den Sturz Ninive's geweissagt hätte. Ferner vergleiche man die Eigennamen in den verschiedenen griechischen Texten des Buches Tobias (z. B. 1, 2; 14, 15), denke an die Veränderungen, welche hebräische Namen selbst unter den Händen jüdischer Abschreiber erfahren haben, wovon Beispiele im Buche Josue, Paralipomenon, Esdra u. dgl. in ausreichender Zahl vorliegen; in der samaritanischen Uebersetzung des Pentateuchs sind mitunter ältere geographische Namen durch jüngere oder auch durch ganz unverständliche ersetzt; das Gleiche ist der Fall bei dem chaldäischen Targum des Jonathan, bei Esther rc., und wie klagt bereits der hl. Hieronymus über den Zustand der Eigennamen in den Paralipomena!

Dr. Neteler hält an Nabuchodonosor fest. Wie trotz des Sturzes von Ninive ihm noch mit Recht eine Herrschaft über Ninive zugeschrieben werden könne, wird S. 6 behandelt; der Feldzug des Holofernes wird in die Jahre 582—580 verlegt; Joakim mit dem bei Baruch 1, 7 genannten identificirt. Die Schwierigkeit der Angabe in 16, 25, daß Israel so lange Zeit ohne

feindliche Behelligung blieb, wird bei dieser Hypothese leicht beseitigt, da es zu einem eigentlich feindlichen Angriff erst in Esdra's Zeit kam. Palmieri, der sich der oben bezeichneten Hypothese anschließt, löst die Schwierigkeit, indem er (Vulg. 16, 30) Israel im engern Sinne vom Lande Israel faßt (p. 19) und (p. 23) bemerkt, der Text könne auch so verstanden werden, daß annis multis eine Apposition bilde zu omni spatio vitae eius et post mortem eius. Daß Bethulia sonst nicht erwähnt wird, kann nicht zu sehr in die Wagschale fallen. Auch Nazareth und Kapharnaum sind im alten Testamente nicht genannt; die Festung Bitthar, in der Bar Cocheba drei Jahre den römischen Legionen trotzte, ist weder im alten noch im neuen Testamente erwähnt, und über deren Lage streitet man heute noch.

Ich kann, ohne diese Besprechung ungebührlich auszudehnen, nicht mehr auf den sonstigen Inhalt der oben bezeichneten Schriften eingehen. Sie geben werthvolle Beiträge zur Lösung mancher Schwierigkeiten, wenn auch für einzelne Fragen nur Vermuthungen aufgestellt werden können. Soviel erhellt aber jedenfalls aus den von verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten her gegebenen Lösungen, daß man an der geschichtlichen Erklärung des Buches Judith bei weitem nicht zu verzweifeln braucht. Der Verfasser wollte Geschichte geben, wie das Palmieri eingehend darlegt (p. 8 sq.), keinen Roman, keine Allegorie. In Nahum 1, 7—15 erblickt Palmieri eine Prophetie auf die im Buche Judith erzählte Niederlage der Assyrer (p. 3—8).

Palmieri behandelt außerdem noch die Weissagung Daniels von den 70 Wochen; Jer. 31, 31—34; 2 Petr. 1, 19; Matth. 11, 7—11 und aetas Iudicum (p. 61—169).

J. Knabenbauer S. J.

Die großen Welträthsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von **Tilmann Pesch** S. J. Zwei Bände. 872, 599 S. 8°. Freiburg, Herder, 1883 u. 1884. Preis: *M.* 20.

Der Geist, welcher den größten Theil der neuern und neuesten wissenschaftlichen Leistungen durchweht, kennzeichnet sich als Abwendung von Gott und Hinwendung zum Geschöpf. Was ist der Geist der Sünde anderes? Diesem Strom des Verderbens muß sich jeder entgegenstemmen, wer nur immer für das zeitliche und ewige Heil der Menschheit ein Herz hat. Die Philosophie aber ist es, welche den Geist einer Zeit gebiert und zur Herrschaft bringt. Mit tiefem Scharfblick hat unser Heiliger Vater, Papst Leo XIII., in den überhandnehmenden pantheistischen und materialistischen Irrthümern den letzten und wahren Grund dieser wissenschaftlichen Verkommenheit erkannt und mit vollstem Rechte die Vertheidigung und Verbreitung der wahren, alten Philosophie als das eigentliche Heilmittel bezeichnet. Genau dasselbe, was der Statthalter Christi wünscht, ist es auch, was der hochwürdige Verfasser der „Welträthsel" anstrebt.

Die Aufgabe ist wahrhaft groß genug, um zur äußersten Anstrengung aller Kräfte anzutreiben; aber ein Wissen und ein Scharfsinn, welche nicht über das gewöhnliche Maß hinausgehen, sind ihr nicht gewachsen. Vor Allem

bedarf es einer gründlichen und allseitigen Kenntniß der scholastischen Philosophie. Trotz deren großer Ausdehnung, die sich auf alle nur erdenklichen Fragen erstreckt, liegt ihr Hauptvorzug wie ihre größte Schwierigkeit in der Tiefe und Schärfe ihrer Speculation. Daran wird niemand zweifeln, welcher die „großen Welträthsel" studirt; aber ebenso wird jeder Zweifel darüber verschwinden, daß der gelehrte Verfasser den vorzüglichsten Vertretern der peripatetischen Philosophie beizuzählen ist. An zweiter Stelle war eine ausgedehnte Kenntniß der neuern Philosophie unerläßlich. In einigen früheren Schriften hatte sich der Verfasser bereits als genauer Kenner vorzugsweise des Kant'schen Systems bewiesen. Wir würden uns nicht wundern, wenn mancher Leser der „Welträthsel" zu dem unerwarteten Ergebniß käme, daß ihm ein besseres Verständniß selbst der neuern Philosophie als Frucht seines Studiums zu Theil würde. So klar und faßlich sind viele ihrer Hauptansichten dargelegt, ehe der geehrte Verfasser ihre Tragweite zeigt und ihre Unhaltbarkeit nachweist. Dabei finden wir ihn jedoch stets bereit, jede wahre Ansicht, welche von Philosophen anderer Schulen und verschiedener Richtungen vertreten wird, gerne anzuerkennen. So umfassend auch das philosophische Wissen erscheinen mag, welches wir vom Verfasser fordern müssen, so genügt es allein doch nur zur Hälfte. Die Welt ist in unseren Tagen ein weit verwickelteres Räthsel, als sie es vor mehreren hundert Jahren war. Neue Kräfte sind entdeckt, auf's Sorgfältigste gemessen und gewogen worden. Vergleichen wir nur einmal die neuesten Werke über Physik mit denen eines Albert des Großen oder auch denen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Ihr Inhalt sieht sich kaum noch ähnlich, und an Umfang sind sie erstaunlich gewachsen. Die geheimsten Vorgänge im Innern der Stoffe haben die Chemiker erforscht und bis in's Einzelnste geprüft. Eine ganze, lange Kette wahrer Entdeckungen, auf die unser Jahrhundert wohl stolz sein darf. In die noch dunklere Lebensthätigkeit hat die Physiologie von allen Seiten wenigstens einiges Licht gebracht. Gleichen Schritt mit den erwähnten Wissenschaften hielten die Astronomie und die mehr beschreibende Naturgeschichte. Ihr gesammtes Ergebniß liegt unabsehbar vor uns ausgebreitet wie ein Meer. Beständig erheben sich auf demselben neue Ansichten, Erklärungen, Hypothesen, um wie die Wellen bald wieder zu verschwinden und anderen Platz zu machen. Es wäre Thorheit, zu verlangen, daß der Philosoph, welcher das große Welträthsel zu lösen versucht, in allen Wissenschaften Fachmann sei. Er kann und braucht auch nur mit weitem Blick die immerhin noch zahlreichen Hauptthatsachen zu überschauen, ihre vorzüglichsten Erklärungen zu kennen und auf ihren Werth oder Unwerth zu prüfen. Hierin dürfte P. Pesch seines Gleichen kaum haben; seine Belesenheit ist eine erstaunliche.

So ließe sich kurz der Zweck des Verfassers und die Schwierigkeit der gestellten Aufgabe angeben. Wie hat er dieselbe gelöst? Es ist nicht das erste Mal, daß die aristotelische Philosophie, nachdem sie längere Zeit in den Hintergrund gedrängt war, mit verjüngter Kraft an die Spitze der geistigen Bewegung Europa's getreten ist. Wie Aristoteles den Höhepunkt griechischer Weisheit und Wissenschaft bezeichnet, so dürfen wir uns auch im

Mittelalter nur nach dem goldenen Zeitalter arabischer Gelehrsamkeit und scholastischer Speculation umsehen, und der Zeitpunkt ist gefunden, in dem die peripatetische Philosophie sich aller Geister bemächtigt hatte. Avicenna im Orient und Averroes in Spanien außer manchen anderen Arabern folgten Aristoteles blindlings und versuchten nur seine Philosophie mit den Lehren des Koran so gut als möglich in Einklang zu bringen. Als berühmte Aerzte in den Naturwissenschaften wohl bewandert, fanden sie gerade in der aristotelischen Philosophie die sicherste Leitung und vorzüglichste Grundlage. Weit selbständiger treten die großen Theologen des Mittelalters dem griechischen Philosophen gegenüber, ein seliger Albert der Große, ein heiliger Thomas, ein Duns Scotus. Zwar wurde die Philosophie des großen Griechen auch vor dem Tribunal der christlichen Offenbarung im Großen und Ganzen als wahr und ächt befunden, aber in manchen Punkten verbessert und um Vieles weitergeführt. Mit derselben Unbefangenheit rücksichtsloser Wahrheitsliebe, womit die großen Scholastiker die Lehrsätze des anerkannt schärfsten und gediegensten Philosophen, so oft es nöthig wurde, richtigstellten, scheut sich auch P. Pesch nicht, alles, was in der mittelalterlichen Naturphilosophie als unhaltbar nachgewiesen werden kann, aufzugeben und zu berichtigen. Er bleibt dabei aber ebenso gut ein ächter Anhänger der Scholastik, als diese selbst voll und ganz peripatetisch war. Das System in seiner Gesammtheit tastet er nicht an, hält es jedoch „für einen ungeheuerlichen, ja komischen Anachronismus, dasselbe mit Haut und Haaren zu rehabilitiren“ (I. S. 155).

Das ist also die S t e l l u n g, welche der Autor seiner schwierigen Aufgabe gegenüber einnimmt. Wir müssen nun näher sehen, wie es ihm gelungen ist, dieselbe zu lösen. Die erste Schwierigkeit, welche zu überwinden war, bestand in der Ordnung und Eintheilung des außerordentlich umfangreichen Stoffes. Es handelte sich ja nicht um ein bloßes Compendium der Naturphilosophie, nicht um ein Schulbuch, ebenso wenig um eine Geschichte dieser Wissenschaft. Es sollte vielmehr den Lesern eine gründliche und umfassende Kenntniß der ganzen Natur geboten und zugleich alle bisher aufgestellten Systeme dargelegt und geprüft, das einzig wahre erklärt und vertheidigt werden. Da war es durchaus richtig, den Gegenstand selbst, die Welt, zunächst in den einzelnen Klassen der Naturwesen zu erforschen und dann als ein geordnetes Ganze zu betrachten. Das gibt uns eine scharfe und klare Eintheilung, wodurch der Stoff des ersten und zweiten Bandes geschieden wird. Die philosophischen Systeme in g e s c h i c h t l i c h e r Reihenfolge aufzuzählen, das Wahre aus denselben auszulesen, das Irrthümliche zu widerlegen, würde dem Zwecke weit weniger entsprochen haben: Hauptzweck ist ja Kenntniß der Welt.

An erster Stelle mußte der Verfasser die Existenzberechtigung der Naturphilosophie darthun. Das verlangten die Zeitumstände. Die gesunde Vernunft bedürfte keiner weitläufigen Beweise dafür. Die Natur liegt ja klar vor uns, und in ihre Geheimnisse einzudringen, ist dem Menschen ein natürliches Bedürfniß, welches in der Befähigung dazu seinen Grund hat. Wie sich aus den beiden ersten Kapiteln deutlich ergibt, können wir den Zustand der neuern Philosophie nicht für einen gesunden erklären. So kam es denn,

daß diese Vorfrage unumgänglich nothwendig wurde. Unseren großen Geistern Kant, Fichte, Schelling, Hegel war die materielle Welt zum immateriellen Gedanken geworden. Jetzt haben es unsere Materialisten auf sich genommen, die verunglimpfte Materie am übermüthigen Geiste zu rächen. Diesen und den vielfach nicht viel besseren Empiristen wird die wohlverdiente Abfertigung zu Theil. Jeder unbefangene Leser wird am Schlusse der ersten Kapitel sich wundern, daß eine so große Zahl von Gelehrten der Naturphilosophie sich feindlich gegenüberstellen konnte.

Damit ist freilich noch nicht dargethan, daß auch die alte Philosophie zu Recht bestehe. Vollständig gerechtfertigt ist sie allerdings erst, nachdem ihre sämmtlichen Hauptlehrsätze erklärt und bewiesen sind; allein es war dennoch am Platz, dieselbe hier schon gegen einige Hauptbeschuldigungen in Schutz zu nehmen. Darauf erhalten wir einen kurzen Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung der Naturphilosophie bis zur Scholastik. Er dient zugleich als Fingerzeig, in welcher Richtung unsere Zeit einen weitern Ausbau zu versuchen habe.

Der zweite Theil des ersten Bandes befaßt sich ausschließlich mit den vier Grundbegriffen der Naturwissenschaft: Stoff, Kraft, Gesetz und Zweck. Wie viele Irrthümer und Unklarheiten, ja wie manche unglaublichen Widersprüche gegen die ersten Grundsätze der gesunden Vernunft wären von unseren Naturforschern vermieden worden, wenn sie die hier meisterhaft auseinandergesetzten Wahrheiten sich vor allem andern klar gemacht hätten. Sie hätten es nicht versucht, kühner als Archimedes, die Welt auch ohne einen festen Stützpunkt aus den Angeln zu heben. Einem jeden denkenden Naturfreunde ist hier der Kompaß geboten, mit Hülfe dessen er sich zwischen all den alten und neuen Auffassungen der Natur zurechtfinden kann.

Nachdem uns der Verfasser so in den Stand gesetzt hat, über die verschiedenen Naturerklärungen ein gediegenes und klares Urtheil abzugeben, prüft er den modernen Mechanismus, Dynamismus und Atomismus. Wir begegnen hier all den vielgenannten Namen unserer philosophischen Berühmtheiten: Spinoza und Leibniz, Kant und Hegel, Schopenhauer und von Hartmann, Fechner und Wießner. Sie werden nicht ungehört verurtheilt. Was sie gelehrt haben, ist kurz und klar, aber getreu auseinandergesetzt. Von wie vielen, welche über die Scholastik den Stab gebrochen, ist dieser ihr Recht, zu Wort zu kommen, so ungeschmälert zugestanden worden? Der Verfasser konnte es ungescheut thun; denn die ganze Abhandlung beweist klar, daß er Wahrheit, Erfahrung und durchschlagende Gründe auf seiner Seite hat.

Der vierte und letzte Theil des ersten Bandes bildet den Kern des ganzen Werkes. Es handelt sich da nicht mehr um Niederreißen, um Hinwegräumen der Irrthümer. Der Verfasser zeigt uns den mehrtausendjährigen Bau, dessen Grund Aristoteles gelegt hat so fest wie die Wahrheit selbst, und an dem bis auf den heutigen Tag weitergebaut wird. Einheitlich in der ganzen Richtung auf den Schöpfer hin, fest gefügt durch eiserne Consequenz, auf der breitesten Grundlage der Erfahrung, und doch wieder himmelhoch durch die Kühnheit der Speculation steht er vor uns.

Zur Erklärung und Begründung der Ansicht über Urstoff und Form, Zeit und Raum, Werden und Vergehen hat der Verfasser in der glücklichsten Weise alles verwerthet, was Alterthum und Mittelalter erdacht und die Neuzeit beobachtet und erforscht hat. Dieser schwierigste Theil der gestellten Aufgabe scheint uns am besten gelöst. Mit seltenem Geschick und außerordentlicher Gewandtheit ist zwischen Alt und Neu vermittelt. Nachdem der Verfasser es als Thorheit (S. 121) erklärt hat, die einzelnen Ansichten der Scholastiker ohne Ausnahme zu verfechten, werden nicht wenige überrascht sein, ihn bei Erklärung der sinnenfälligen Qualitäten „mit beiden Füßen", wie er selbst sagt (S. 838), auf dem Boden der alten Philosophie zu finden. Indessen, man muß gestehen, alles, was sich zu Gunsten der alten Anschauung beibringen läßt, ist mit bedeutendem Scharfsinn dargelegt. Was aber beispielsweise der Schall außer den Vibrationen der Körper und den Luftwellen sein soll, erhellt nicht hinreichend. Uebrigens ist die Frage für die Festigkeit des alten Lehrgebäudes ohne großen Belang.

Auf die Betrachtungen über die leblose Natur folgen die interessanten Fragen über Leben, Sinnesleben, Vernunftleben. Hier hat es der Verfasser verstanden, die ganze Ueberlegenheit der peripatetischen Philosophie in's klarste Licht zu stellen, so daß es jedem wahrhaft vorurtheilsfreien Leser nicht möglich sein wird, im Großen und Ganzen seine Beistimmung zu versagen. So werden wir sicher und unaufhaltsam der letzten und höchsten Wahrheit entgegengeführt, nämlich der Erkenntniß der ersten Ursache aller Dinge und dem letzten Zweck ihres Strebens. In der Erkenntniß des Schöpfers findet der erste Band einen schönen, befriedigenden Abschluß.

Der zweite Band handelt von der Welt als Ganzem. Auch hier wird mit dem Aufräumen der falschen Ansichten begonnen. Es möchte einen beim Studium der ersten Kapitel fast ein gewisses Mitleiden mit den weltberühmten Koryphäen unseres deutschen Pantheismus anwandeln. Mit schonungsloser Klarheit wird der ganze jämmerliche Bankerott dieses Systemes aufgedeckt, der klägliche Schiffbruch unserer stolzesten Geister nachgewiesen. Anders bei den gegenwärtig im Vordergrund stehenden Philosophen: Schopenhauer und von Hartmann. Solche gottlose Verirrungen verdienen nicht unser Mitleid; uns schaudert. So dankbar wir dem Verfasser für die unwiderlegliche Zurückweisung des verderblichen Irrthums sein müssen, so hätten wir doch gewünscht, daß er in seinen Bemerkungen über die Person der Urheber sich mehr Zurückhaltung auferlegt und manchen Ausdruck der Bitterkeit und des Spottes unterdrückt hätte.

Ein noch lebhafteres Interesse als die vorhergehenden dürften die jetzt folgenden Abhandlungen in Anspruch nehmen. Weltanfang, Ursprung des Lebens, Abstammung des Menschen, Descendenz sind die Glocken, mit denen augenblicklich Sturm geläutet wird gegen die katholische Wahrheit. Hier zeigt sich der Verfasser vollkommen auf der Höhe seiner Zeit. Darwin und sein Schatten, Häckel, dann Strauß, Huxley, Vogt, Herbert Spencer werden zwar geduldig angehört, aber nur um desto gründlicher widerlegt, ja wissenschaftlich vernichtet zu werden.

Eine ungemein reiche Abwechslung bietet endlich der sechste und letzte Theil des Werkes. Der pantheistischen All-Einslehre wird der Dualismus der peripatetischen Weltauffassung entgegengestellt. Der Beweis für das Dasein Gottes mußte natürlich zuerst erbracht werden. Er wird aber auch, was jedem Leser sehr willkommen sein muß, gegen Strauß, Kant, Kuno Fischer, Mill und andere in Schutz genommen. Uebergehend zum Verhältniß zwischen Gott und der Welt kommt das Werden der Welt zuerst in Betracht. Bei Besprechung der Kant-Laplace'schen Hypothese ist es dem Verfasser vorzüglich gelungen, Kant selbst gegen Kant und dessen Erklärer, Dietrich, in's Feld zu führen. Was ihren Werth als rein physikalische Theorie betrifft, stellt sich ihr der Verfasser durchaus nicht schroff gegenüber. Er schließt sich dabei mit Recht den gelehrten Ausführungen seines Ordensbruders P. Epping an, der sie als wahrscheinlich und wohlbegründet bezeichnet; S. 350 zeigt aber zugleich, daß der Evolutionsgedanke den Peripatetikern nicht fremd war.

Nachdem Vorsehung und Wunder kurz besprochen sind, wozu das Verhältniß Gottes zur fertigen Welt die Gelegenheit bietet, widmet der Verfasser das Schlußkapitel der wichtigsten aller Fragen, dem Verhältniß des Menschen zu Gott. Hier werden die religiösen Ansichten, welche sich aus den verschiedenen behandelten Naturauffassungen ergeben, trefflich widerlegt, und die Auseinandersetzung des wahren Verhältnisses zwischen Mensch und Gott bildet den würdigen Abschluß des ganzen — wir dürfen es wohl sagen — Meisterwerkes.

Wir möchten nur noch einer Befürchtung zuvorkommen, die in unserm Leser sehr verzeihlicher Weise aufsteigen könnte. Wir haben es im vorliegenden Werke mit den schwierigsten und tiefsten Fragen zu thun. Wird es uns nicht ergehen wie bei manchem hochberühmten Philosophen — saure Arbeit, wenig Genuß und noch weniger Verständniß? Zu einer solchen Befürchtung liegt kein Grund vor. Die Darstellung ist ebenso lichtvoll als lebendig, geistreich und anziehend.

Von demselben Verfasser ist eine streng systematische Naturphilosophie in lateinischer Sprache erschienen. Sie unterscheidet sich in Zweck und Umfang vom vorliegenden Werke. Während das deutsche Werk den Bedürfnissen eines jeden denkenden Naturfreundes allseitig genügen soll, ist das andere bestimmt, den scharf abgegrenzten Theil eines großen Lehrbuches, der Philosophia Lacensis, zu bilden. Den verschiedenen Zwecken entsprechend, gestaltete sich auch der Umfang der zu behandelnden Fragen anders. Im Lehrbuche mußte die weitläufigere Auseinandersetzung naturwissenschaftlicher Thatsachen und Erklärungen dem Vortrage überlassen bleiben, zumal da besondere Vorlesungen über Naturwissenschaften eine nothwendige Ergänzung zum philosophischen Cursus bilden. Eine derartige Vervollständigung konnte ein Buch nicht fordern, welches auch ohne weitere Erklärung dem Leser genügen muß. Da ferner die Philosophia Lacensis in besonderen Bänden die Lehre vom Leben und von Gott behandeln wird, durfte die Philosophia naturalis in diese beiden Gebiete nicht übergreifen. Die „Welträthsel" wären jedoch, ohne von der belebten Welt und dem Weltschöpfer das Wichtigste auseinanderzusetzen,

kein abgerundetes Ganze, ja sie würden jeden denkenden Leser nothwendig unbefriedigt lassen.

Die größten aller Welträthsel dürfen auch für jene Naturforscher, welche nicht Philosophen von Fach sein wollen, keineswegs ungelöst bleiben. Der Verfasser hatte aber den höchst zeitgemäßen Zweck, allen Naturfreunden die Verhütung schwerwiegender Irrthümer zu ermöglichen und jene Wahrheiten einer höhern Ordnung zu zeigen, welche als Leitsterne bei der Durchforschung des Weltalls dienen müssen. So ist das Lehrbuch wie ein Kunstwerk, das sich nur innerhalb einschränkender Regeln ausbauen läßt; im vorliegenden Werke dagegen haben wir die schöne Ordnung eines sich freier entwickelnden Organismus vor uns. Alles, was naturgemäß aus dem Hauptgegenstand erwächst, darf sich unverkürzt entfalten. Auf diese Weise zeigt uns P. Pesch, wie Gottes Werk, die Welt, ebenso energisch gegen den sich überhebenden Pantheismus wie den sich wegwerfenden Materialismus protestirt. Er weist hin auf die unendliche Kluft, welche in Sein und Wirklichkeit Gott von der Welt trennt, durch die Ueberschrift der abschließenden Erörterung: „Dualismus der peripatetischen Weltauffassung“. Da der Pantheist mit seiner All-Einslehre sich unendlich weit verirrt, mußte P. Pesch an hervorragender Stelle ihm widersprechen. Dadurch aber, daß der Verfasser in der Betrachtung vom Geschöpf zum Schöpfer trotz des trennenden Abgrundes emporsteigt, erhält er ein einheitliches Gesammtbild: Gott, der Herr, auf seinem ewigen Throne und die Welt als Schemel zu seinen Füßen. Das ganze Werk ist also zugleich vernichtend für den Materialismus, der Gott läugnet, weil er in der Welt nur Staub und Asche findet.

Möge das Werk, die reife Frucht jahrelanger Lehrthätigkeit und rastloser Forschung, den hohen Zweck erreichen, welcher den Verfasser zu dieser mühevollen und schwierigen Arbeit bestimmt hat.

H. Haan S. J.

Geschichte der Bischöfe von Regensburg. Von Dr. Ferdinand Janner. Drei Bände. Regensburg, Pustet, 1883—1886. Preis pro Band: *M.* 6.

Der Verfasser des umfangreichen Werkes hat es unternommen, das mannigfache gedruckte und ungedruckte Material, welches sich für seinen Gegenstand dargeboten, zusammenzutragen, und er hat diese mühevolle Arbeit mit anerkennenswerthem Fleiße ausgeführt. Von ungedruckten Quellen hat er besonders vier Foliobände von Urkundenabschriften aus dem Archiv des Regensburger Ordinariats benutzt. Das Buch gibt manchen recht willkommenen Aufschluß über die Bischöfe von Regensburg und ihre Diöcese, deren Geschichte bis in die ältesten Zeiten Bayerns zurückreicht und, wie schon die Namen eines hl. Wolfgang und eines Albertus des Großen bezeugen, nicht wenige glänzende Blätter aufzuweisen hat.

Anfangs zwar kostete es nicht geringe Mühe, den harten Boden der Bajuvaren für die christliche Cultur zugänglich zu machen. Erst als das Märtyrerblut des hl. Emmeram ihn befruchtet hatte, wuchs die Saat des

Christenthums kräftig empor. Herzog Theodo, dessen Sohn Landbert der Mörder Emmerams war, kam um 716 selbst nach Rom, um von Papst Gregor II. die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Bayern zu erbitten. Er erhielt drei päpstliche Legaten, die, mit einer genauen Instruction versehen, unter anderem auch den Auftrag hatten, die Diöcesen in Bayern einzurichten und deren Grenzen zu bestimmen (Bd. I. S. 53—60). Doch erst durch den hl. Bonifatius wurde dieses ausgeführt, und Gregor III. bestätigte am 29. October 739 die vier von dem Apostel Deutschlands eingerichteten Diöcesen, unter denen auch Regensburg war. Der selige Gawibald wurde hier als erster Bischof eingesetzt (I. 72). So ist denn auch die Regensburger Diöcese unmittelbar eine Tochter der römischen Kirche, und an ihrer Wiege standen unter Leitung der Nachfolger des hl. Petrus heilige Männer.

Schnell drang nun das Christenthum gegen den Aberglauben und Götzendienst des Heidenthums überall siegreich vor und faßte unter dem Bayernvolk immer tiefere Wurzeln, bis es sich in Wolfgang dem Heiligen zur schönsten Blüthe entfaltete. Es war das Zeitalter, wo die katholische Kirche in Deutschland überhaupt in ihrem schönsten Glanze erstrahlte, das Zeitalter der großen deutschen Heiligen, eines hl. Conrad, eines hl. Ulrich, einer hl. Mathilde, Adelheid u. a. m. Mit manchen von diesen Heiligen stand Wolfgang in Verkehr und in inniger Freundschaft. Er war Erzieher des heiligen Kaisers Heinrich II. Leider sind die Nachrichten über die bischöfliche Wirksamkeit Wolfgangs spärlich genug. Doch steht es fest, daß er auch hier mit großem Eifer und mit der Weisheit eines Heiligen eingriff, um die Schäden seiner so übel heimgesuchten Diöcese zu heilen. Ganz war er von der Wahrheit durchdrungen, daß der Ordensstand die Blüthe des christlichen Lebens ist und „eine Regeneration des Weltclerus und damit des ganzen christlichen Volkes nur durch einen tüchtigen Ordensclerus erfolgen könne".

Aber an Ordensleuten fehlte es sehr. Da berief der hl. Wolfgang den ehrwürdigen Priestergreis Ramwold zum Abt von St. Emmeram und nahm mit großen Opfern für den bischöflichen Stuhl eine so durchgreifende Regelung vor, daß er wohl der zweite Begründer dieses berühmten Klosters genannt werden kann. Die Reformen „wurden durch die vielen hervorragenden Schüler des Klosters in weitere Kreise verpflanzt", und auf solche Weise erwies sich Wolfgangs Thätigkeit nicht bloß für seine Diöcese, sondern „auch für das gesammte katholische Deutschland wohlthätig und segensreich". Auch der christlichen Charitas ließ das Kloster die eifrigste Pflege angedeihen. Abgesehen von der vorübergehenden Armenunterstützung, wurde noch ein eigenes Haus für ständige Arme und für Krankenpflege erbaut (I. 375). Aehnlich wie hier förderte St. Wolfgang überall die Wiederherstellung der Klöster und geistlichen Genossenschaften seiner Diöcese.

Dazu war der Heilige „ein schulmäßig gebildeter Theologe, ein Kenner der classischen Literatur, ein sehr gewandter Dichter" und „in aller Wissenschaft wohl erfahren". „Aber bei all seiner Gelehrsamkeit verschmäht er es nicht, die Schreibtafeln der Knaben selbst durchzusehen und die Rudimente des Lernens zu überwachen" (I. 412 u. 374 Note). Ganz besonders zeigt

sich der wissenschaftliche Sinn des hl. Wolfgang bei der Wiederherstellung von St. Emmeram. Den Abt Ramwold, welchen er berufen, nennt der berühmte und gelehrte Froumund von Tegernsee einen Mann „von überströmender Gelehrsamkeit". Gerade auf Wolfgangs Befehl wurde ein eigener Bibliotheksaal gebaut, um die Bücherschätze des Klosters aufzunehmen. Diese Schätze waren, wie das genaue Verzeichniß derselben (I. 417—419) bezeugt, durchaus nicht unbedeutend. Abgesehen von den Büchern der heiligen Schrift, Werken der Väter und der Theologie nach allen ihren Zweigen, sowie den zahlreichen Büchern für den Unterricht und für die gottesdienstlichen Functionen, finden sich unter denselben Schriften der Classiker, Bücher über Medicin, Mathematik, Arithmetik, Musik und Geschichte. Nicht minder sind die Gesetzessammlungen des bayerischen und ripuarischen Volksrechts und der Capitularien vertreten. „Dabei war man eifrigst beflissen, die Büchersammlung zu vergrößern, wie man andererseits ohne Engherzigkeit Schriften zum Copiren nach auswärts auslieh" (I. 374).

Es wäre überflüssig, von dem heiligen Lebenswandel Wolfgangs noch Weiteres hinzuzufügen. „Wolfgang," sagt der Verfasser mit den Worten Arnolds, „stand bei den Bischöfen in hohem Ansehen, er war unter den Kanonikern ein Regulare, unter den Mönchen einzig durch seine Frömmigkeit, erhaben durch seine Demuth, durch seine Liebe allen gleich, nach den Worten des Apostels allen alles" (I. 412). Ohne Frage hat die Diöcese Regensburg in diesem heiligen Bischof einen glänzenden und höchst verehrungswürdigen Schutzpatron.

Eine zweite Blüthezeit kirchlichen Lebens nimmt ihren Anfang mit Bischof Conrad I. (1126—1132). Fast unmittelbar nach dem Tode des hl. Wolfgang hatte in Deutschland ein byzantinisches Hof- und Staatskirchenthum mehr und mehr um sich gegriffen. Es brachte, wie an anderen Orten, so auch in Regensburg manche Creaturen auf den Bischofsstuhl, welche nichts weniger als Zierden desselben gewesen sind. So ist auch die Geschichte der Diöcese Regensburg ein Beweis dafür, wie nothwendig das willensstarke Vorgehen des großen Papstes Gregor VII. war, und andererseits genügen jene 100 Jahre nach dem Zeitalter des hl. Wolfgang allein schon vollständig, um darzuthun, daß ein gebieterisches Eingreifen des Staats in den Rechtsbereich der Kirche sogar in ganz katholischen Zeiten höchst unheilvoll für die Völker und daher durchaus unerträglich ist. In Conrad I. sehen wir zum ersten Male nach Beilegung des Investiturstreites wieder die Beweise von jenem geistigen Leben, „das in der Kirche Gottes aus allen Gliedern fließen und in alle Glieder überströmen soll". „Conrad war ein heiligmäßiger Mann, der kein anderes Ziel im Auge hatte, als seinen Clerus zu wahrhaft geistiger Höhe emporzuheben, und zu diesem Zwecke demselben mit dem edelsten Beispiele voranging. Unter allen Bischöfen Regensburgs ist er dem hl. Wolfgang der ähnlichste" (II. 35—36).

Gregor VII. hatte Bahn gebrochen, hatte Licht geschaffen in dem Chaos der socialen und sittlichen Zerrüttung seiner Zeit. Das weckte andere hochgesinnte Männer, die seinen Spuren folgten und durch die in dem bedeutungs-

vollen Zeitraum von Gregor VII. bis Innocenz III. im ganzen westlichen Europa die verschiedensten geistlichen Genossenschaften emporwuchsen, welche Wissenschaft und Frömmigkeit in regem Wetteifer pflegten. So geschah es auch in der Diöcese Regensburg. Die Errichtung zahlreicher Klöster beginnt hier unter Bischof Conrad I. mit der Gründung des Cistercienserklosters Waldsassen, für welches der hl. Bernhard drei Mönche aus dem Kloster Volkerade im Koburgischen bewilligte (II. 8), und man dürfte nicht zu hoch greifen, wenn man die Zahl der Klöster und Stifter, welche allein in der Diöcese Regensburg bis zur Mitte des nächsten Jahrhunderts neu gegründet wurden, auf einige 50 angibt. Da mit den Klöstern „überall zugleich ein Armen- und Krankenhaus verbunden" war (II. 50), so liegt es auf der Hand, daß dieselben allein schon aus diesem Grunde äußerst heilsam auf die socialen Zustände einwirkten. Noch mehr als die vorzugsweise beschaulichen Genossenschaften griffen in der Folge die beiden jugendfrischen Orden des hl. Dominicus und des hl. Franciscus, die sehr bald nach Regensburg kamen, in's Volk ein. Der Dominicanerorden gab der Diöcese Regensburg einen der größten und jedenfalls den gelehrtesten Bischof, den sel. Albertus den Großen. In der kurzen Zeit seiner Regierung (1260—1262) wirkte er mit regem Eifer für materielle und sittliche Hebung seines Sprengels und legte dann die Würde nieder, zu deren Annahme ihn nur ein ausdrücklicher Befehl des Papstes hatte bewegen können (II. 466). Er starb als einfacher Ordensmann am 15. November 1280 zu Köln, 87 Jahre alt. Noch manchen vortrefflichen Nachfolger hatte Albertus, bis sich auch in der Diöcese Regensburg die unheilvollen Wirkungen des abendländischen Schisma in bedauernswerther Weise zeigten.

Als die „Väter von Basel" beschlossen, den Papst für halsstarrig zu erklären, unterzog sich ein Bischof von Regensburg, Conrad VII., dem „effectvollen" Auftrage des Afterconcils und rief dreimal von den Stufen des Hochaltars und ebenso oft vor der Kirchthür aus, ob Papst Eugenius persönlich oder durch Stellvertreter anwesend sei (III. 438). Mit Heinrich IV. erhielt jedoch Regensburg beim ausgehenden Mittelalter wiederum einen Bischof, der nach allen Seiten seines Amtes würdig war. Unter seiner langen Regierung (1465—1492) nahm das kirchliche und wissenschaftliche Leben einen erfreulichen Aufschwung. Eine Menge hochgelehrter Männer, welche damals die Regensburger Diöcese zierten, führt der Verfasser (III. 600—603) an, und könnten denselben noch manche andere hinzugefügt werden, da das Verzeichniß keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch macht. Mit Recht weist Janner bei dieser Gelegenheit darauf hin, „wie wenig die Vorwürfe berechtigt sind, die man der jener sogenannten Reformation unmittelbar vorausgehenden Zeit zu machen gewöhnt worden ist". Es verdient erwähnt zu werden, daß der Herzog von Bayern im Jahre 1474 dem Bischof von Regensburg sogar einen Dominicaner Namens Peter Schwarz zur Verfügung stellte, der bereit sei, in den nächsten Ostertagen „unserer Jüdischheit etlich Predig in hebrayscher Sprach, die er wol kunnen soll, zu thun" (III. 572).

So enthält denn Dr. Janners „Geschichte der Bischöfe von Regensburg" manche treffliche und auch für unsere Zeit sehr wichtige und lehrreiche Schilde-

rungen. Die Reihe der Regensburger Bischöfe kann man im Ganzen als eine glänzende bezeichnen, sobald man von denjenigen absieht, welche ihre Erhebung unglückseligen Zeitverhältnissen verdankten, und vor Allem von den berufenen Staatsbischöfen. Es ist ein Verdienst des Verfassers, das Leben und Wirken dieser Bischöfe zuerst im Zusammenhange vorgelegt zu haben, und der Fleiß, mit dem er aus so mannigfachen Quellen die Nachrichten zusammengetragen, verdient, wie schon bemerkt, alle Anerkennung. Dabei können wir uns jedoch des Eindrucks nicht erwehren, daß der Herr Verfasser den Rahmen einer „Geschichte der Bischöfe von Regensburg" an vielen Stellen zu weit überschritten hat. So findet man sich beispielsweise Bd. II. S. 205 auf einmal mitten in einer Schilderung aus der allgemeinen Weltgeschichte im großen Stil und begleitet dann den Verfasser des Längeren nach Sicilien und Unteritalien, während der eine oder andere Satz aus der allgemeinen Geschichte genügend orientirt hätte. Auch einzelne der diöcesangeschichtlichen Excurse scheinen uns einen gar zu weiten Umfang anzunehmen und damit den Ueberblick und den Genuß zu beeinträchtigen. Bei einer zweiten Bearbeitung möchte auch die sprachliche Darstellung an manchen Punkten die verbessernde Sorgfalt des Verfassers erheischen.

Aufgefallen ist uns ferner die Art und Weise, wie Janner sich bei einzelnen Gelegenheiten über den Heiligen Stuhl ausspricht. Wenn protestantische Geschichtschreiber über den Peterspfennig vergangener Zeiten, über Annaten u. dgl. Buch führen und dem erstaunten Leser die „Summen" — verhältnißmäßig geringe — vorrechnen, welche die Päpste für die Regierung der Weltkirche, zur Abwehr des türkischen Erbfeindes und zur Sicherung der idealen Güter des Christenthums beanspruchten, so sind wir daran seit langer Zeit gewöhnt. Warum wir Katholiken aber ähnliche Wege betreten sollen, ist nicht abzusehen. Es ist ja richtig, zuweilen wurden Abgaben erhoben, deren Nothwendigkeit wir bezweifeln dürfen; ebenso wenig wollen wir in Abrede stellen, daß in einzelnen Fällen die päpstlichen Legaten durch die Art und Weise ihrer Forderungen Zwistigkeiten hervorriefen und den Tadel des Historikers verdienen: aber die ganze Frage hat auch ihre zweite, nicht minder berechtigte Seite, die man nicht übersehen sollte. Zunächst unterliegt doch das Recht des Papstes, von den Kirchengütern Abgaben zu erheben, keinem Zweifel. Sodann lag der Grund zu Mißhelligkeiten oft genug in den Prälaten u. s. f., welche sich im behaglichen Genusse ihrer Pfründen nicht wollten stören lassen und über ihren eigenen, oft nicht bescheidenen Bedürfnissen das Wohl der Gesammtkirche vergaßen.

Im Uebrigen bieten die drei Bände sehr willkommene Auskunft über die Bischöfe von Regensburg und über die mannigfachsten Verhältnisse der Regensburger Diöcese, und insofern hat sich der Verfasser ein Recht auf den Dank namentlich des Clerus dieser Diöcese und auch der Historiker, welche sich über dieselbe zu belehren wünschen, erworben. Das alphabetische Register, welches jedem Bande beigegeben, ist vollständig und genau und zeugt, wie überhaupt das ganze Werk, von dem unverdrossenen Fleiße des Herrn Verfassers.

J. N. S. J.

Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchen-Hymnen. Zweiter Band, worin die Sequenzen des römischen Missale besonders berücksichtigt sind. Von **Johann Kayser**, Doctor der Theologie, früher Provinzial-Schulrath in Danzig, nunmehr Dompropst zu Breslau. IX u. 330 S. 8⁰. Paderborn, Schöningh, 1886. Preis: *M.* 4.

Die günstige Beurtheilung, welche der erste Band des vorstehend zur Anzeige gebrachten Werkes bei seinem Erscheinen in zweiter Auflage (1881) fast in allen Blättern[1] gefunden, hat Herrn Dompropst Kayser veranlaßt, einen zweiten, ursprünglich, wie es scheint, nicht geplanten Band folgen zu lassen, der seine besondere Aufmerksamkeit (zwei Drittel seines Umfangs) den fünf im römischen Missale noch vorhandenen Sequenzen zuwendet, während das dritte Buch zu Beda, Paulus Diakonus und Theodulph zurückgreift. Es begibt sich also, während der erste Band sich ausschließlich auf dem Gebiete der altchristlichen Hymnodie bewegte, dieser zweite auf das wie an Blüthen so auch an Dornen ungleich reichere der eigentlich mittelalterlichen Hymnendichtung, die ja nach Quantität und Qualität vorwiegend Sequenzendichtung ist.

Da der erste Band im XXI. Bande (S. 535) dieser Blätter zur Anzeige gelangte, ist es kaum nöthig zu bemerken, daß wir der Absicht des Verfassers gemäß keine Geschichte der Hymnodie oder eines Theiles derselben erwarten dürfen und ebenso wenig eine Erklärung einer bestimmten Hymnen- oder Sequenzenreihe, sondern Beiträge bald zu dem einen, bald zu dem andern, Bausteine zu einer Geschichte wie zu einer Exegese der Hymnen. Wir müssen demgemäß vorlieb nehmen mit dem, was uns geboten wird, und das Mißvergnügen unterdrücken, das uns beschleichen möchte, weil uns vielleicht dieses und jenes, was wir wünschten, versagt bleibt. Ja wir dürfen nicht einmal mit strengem Rechte verlangen, daß die einzelnen Dichter hier genau die Stelle und den Grad einnehmen, der ihnen in der Geschichte gebührt. Von diesem Mangel abgesehen, verdient gewiß auch dieser zweite Band dieselbe Anerkennung, die dem ersten zu Theil geworden. Wenn ich im Folgenden auf einige Einzelheiten hinweise, welche unter irgend einer Rücksicht revisionsbedürftig scheinen, so geschieht es natürlich nicht im mindesten, um dem schönen Werke irgendwie zu nahe zu treten, sondern lediglich, damit nicht die betreffenden Irrthümer, was bei der Autorität des Verfassers zu befürchten, sich in der Forschung forterben mögen.

Ueber den vorgregorianischen Kirchengesang kann man so vieles Merk-

[1] Die einzige Ausnahme, die mir zu Gesicht gekommen, macht Abbé Misset, der sein im Detail vielleicht zu scharfes Urtheil in den Lettres chrétiennes (II. p. 482 ss) dahin zusammenfaßt: „Tel est le livre de M. K. Il servira peu, je le répète, à ceux qui voudraient approfondir dans le détail les questions si complexes, si épineuses que soulèvent nos anciennes hymnes. Il sera utile à quiconque se contentera d'y chercher une vue d'ensemble et des connaissances qu'ils n'est pas permis à un chrétien d'ignorer."

würdige lesen, daß es wirklich nicht angezeigt ist, den Sagenschatz noch zu vermehren. Dieß stände aber zu befürchten, wenn S. 4 und 5 unbeanstandet blieben. Bekanntlich ward und wird die Schlußsilbe des Alleluja im Chorale vielfach durch langgedehnte Neumenreihen, vielfach Jubilationen genannt, ausgezeichnet. Hierüber wird S. 4 bemerkt: „Seit wann und wo der Gebrauch zuerst aufgekommen, das Alleluja in eine solche lang hingezogene melismatische Tonreihe ausklingen zu lassen, ist bis jetzt nicht festgestellt. Eine merkwürdige Aeußerung darüber [d. h. also über das Ausklingen des Alleluja in melismatischen Tonreihen] findet sich schon bei Augustinus, Enarr. in Psalmos, Ps. 32. conc. 1, wo er sagt: ‚Die Sänger, vom Text der Lieder anfänglich zu heiliger Freude begeistert, werden bald von seligen Gefühlen so überfüllt, daß sie durch Worte nicht mehr auszudrücken vermögen, was in ihrem Innern vorgeht; sie lassen deßhalb das Wort bei Seite und strömen ihre Gefühle in eine Jubilation aus. Die Jubilation ist nämlich ein Gesang, der den Aufschwung desjenigen Herzens offenbart, welches durch Worte seinen Gefühlen keinen Ausdruck mehr zu geben vermag. Und wem gebührt eine solche Jubilation mehr als dem höchsten und unaussprechlichen Wesen? Unaussprechlich nennen wir dasjenige, was wir nicht auszusprechen vermögen; und wenn man Gott nicht aussprechen kann, obwohl man es muß, was bleibt da weiteres übrig, als sich der Jubilation hinzugeben? Denn das Herz kann sich freuen, ohne Worte auszusprechen, und die Größe der Freude kann nicht nach Silben abgemessen werden.‘“ Ja, wenn das wirklich so bei Augustin (Enarr. in Ps. 32, conc. 1, n. 8) stünde, dann wäre das eine Nachricht von unberechenbarer Tragweite für die Geschichte des Chorals; denn alsdann wäre das Unglaubliche wahr, daß schon die vorgregorianische Kirchenmusik die Neumenreihen des gregorianischen Chorals gekannt hätte. Was aber bei Augustin steht, ist folgendes: In jubilatione cane. Hoc est enim bene canere Deo, in jubilatione cantare. Quid est in jubilatione canere? Intelligere, verbis explicare non posse, quod canitur in corde. Etenim illi qui cantant sive in messe, sive in vinea, sive in aliquo opere ferventi, cum coeperint in verbis canticorum exultare laetitia, veluti impleti tanta laetitia, ut eam verbis explicare non possint, avertunt se a syllabis verborum et eunt in sonum jubilationis. Jubilum sonus quidam est significans cor parturire quod dicere non potest. Et quem decet ista jubilatio nisi ineffabilem Deum? Ineffabilis enim est, quem fari non potes. Et si eum fari non potes et tacere non debes, quid restat nisi ut jubiles, ut gaudeat cor sine verbis et immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum? — Augustin spricht also absolut nicht vom Jubilus allelujaticus, sondern vom Jauchzen und Jodeln der Schnitter und Winzer; er empfiehlt nicht, Gott mit dem Munde zu jauchzen, am wenigsten in der Kirche (das stünde mit anderen Aeußerungen des heiligen Lehrers über den Kirchengesang im unversöhnlichsten Widerspruche), sondern den Jubel des Herzens, das cantate in cordibus vestris. Diese Auslegung des jubilate der heiligen Schrift ist Augustin so

geläufig, daß er sie oft mit Worten einleitet, wie: Jam nostis, quid sit jubilare: Quod nostis, dicturus sum u. a. Wem darüber noch irgend ein Zweifel bleiben sollte, der vergleiche die identischen Parallelstellen Enarr. in Ps. 46. n. 7; in Ps. 94. n. 3; in Ps. 97. n. 4; in Ps. 99. n. 4; in Ps. 102. n. 8. Die Stelle Augustins erläutert also vortrefflich, aus welchen mystischen Rücksichten man später das Alleluja so reich neumirte, aber es ist irrthümlich, an dieselbe die Vermuthung knüpfen zu wollen, als könnte möglicherweise schon zu Augustins Zeit die Sitte bestanden haben, das Alleluja zu jubiliren.

Wenn S. 6 in Anm. 2 gesagt wird: „Selbst zu den Zeiten des heiligen Bonaventura war ein solches Ausklingen des Alleluja bei den Franziskanern noch in Uebung“, so wird offenbar übersehen, daß die Sitte auch heute noch besteht, und zwar nicht bloß bei den Franziskanern, sondern beispielshalber in jeder Komplet zur österlichen Zeit zum V. Custodi nos Domine ut pupillam oculi, Alleluja etc.

Wenn S. 6 Anm. 3 nach Dümmlers Vorgange die Sequenz Summi regis archangele Michael zwar nicht mit Bestimmtheit Alcuin zugesprochen, aber doch die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit einer Abfassung durch denselben zugestanden wird, wodurch das Alter der Sequenzen um rund ein Jahrhundert hinaufgerückt würde, so ist dem gegenüber doch wohl festzuhalten, daß der eine Cod. Trev. 1285, wenn er auch wirklich aus dem 11. Jahrhundert sein sollte (denn Mone gibt das Alter seiner Codices jedenfalls nie zu niedrig an), doch gegen die authentischeren Zeugnisse, die für Notkers unabhängige Erfindung sprechen, nicht in Betracht kommen kann.

S. 14. Gerberts angezogene Schrift führt den Titel De musica sacra, nicht divina.

S. 18. Die Behauptung: Die textlosen allelujatischen Neumenreihen „hatten bereits zu Notkers Zeit wenigstens die Einrichtung, daß nach einem musikalischen Eingangssatz eine Anzahl von Absätzen folgte, von denen je zwei und zwei aufeinanderfolgende dieselbe Melodie aufweisen“, ist leider ohne Beweis geblieben, dessen sie sehr benöthigt.

Wenn S. 19 von den Sequenzen der zweiten Epoche gesagt wird: „Der in den Notker'schen Sequenzen übliche Eingang und Schluß wurden seltener, fehlen meist ganz“, und hinzugesetzt wird: „Lange hat sich der Schluß als Abgesang erhalten“, so müssen wir, um der Stelle einen Sinn zu geben, dem Worte Abgesang einen völlig fremden Sinn beilegen (vgl. S. 152). Denn wenn eigentliche Abgesänge in den Sequenzen vorkämen, so müßte jede Strophe aus Stollen und Abgesang bestehen. Es ist mir aber keine Sequenz bekannt, die solche wirklich aufwiese; im Gegentheil scheint das die Sequenzen beherrschende Gesetz des Dualismus die dreitheilige Strophe geradezu auszuschließen.

S. 19 soll Notker († 912) eine Sequenz gedichtet haben auf den heiligen Ulrich, der im Todesjahre Notkers etwa in den Zwanzigen stand!

Wenn S. 62 u. f. die Frage nach dem Autor der Pfingstsequenz Veni sancte spiritus dahin gelöst wird: „So bleibt denn die Ehre der Verfasser-

schaft des berühmten Gesanges zwischen König und Papst streitig", so kann doch wohl darüber ein Zweifel kaum mehr obwalten, daß König Robert ebenso wenig in Frage kommen kann, als Hermann von Behringen. Denn wir haben es eben mit einer formvollendeten Sequenz der zweiten Epoche zu thun. Der Verfasser hätte also Innocenz III. als Dichter der Sequenz proclamiren müssen. Nur wäre er dann in noch offenbarern Widerspruch mit sich selbst gerathen, wenn er S. 113 Anm. 2 Gregorovius Recht gibt: „Das Stabat mater wird ohne Grund Innocenz III. zugeschrieben, dem Papst des großen und kalten Verstandes"; denn wenn der Verstand des Papstes zu groß und zu kalt war für dieß von der Glut der Schmerzen verklärte Lied, dann war er dieß auch für das von den Flammen des Pfingstmorgens durchleuchtete.

S. 80. Daß die Melodie des Lauda Sion der Sequenz Laudes crucis entlehnt, ist der stringenteste und eigentlich entscheidende Beweis dafür, daß jene Nachahmung dieser ist. Dieser Beweis mußte nicht nebenbei erwähnt, sondern sofort an die Spitze gestellt werden, worauf alles Metrische sich von selbst verstünde.

S. 124 hat mich gewundert, daß der Verfasser, der dem Jacobus a Tuberto nur zögernd die Sequenz Stabat mater vindicirt, ihm unbedenklich das Cur mundus militat zuschreibt, für das die Schwierigkeiten jedenfalls größer sind als für die Sequenz.

Wie S. 175 der verehrte Herr Verfasser dazu kommt, die schonungslosen Verbesserungen altehrwürdiger deutscher Kirchenlieder durch Joseph Papz so besonders schön zu finden, ist mir bei seinem sonstigen feinen Urtheil befremdlich.

S. 224. Das von Beda angeführte Lied Cantemus Domino Deoque nostro, von dem der Verfasser sagt, daß es ihm sonst nicht vorgekommen, steht in dem Metrum in Exodum (vs. 1069 sqq.), das von Pitra dem Juvencus beigelegt wird (Spicilegium Solesmense I, 187) und worüber Bähr, Gesch. d. röm. Lit. IV. S. 64, und Ebert, Gesch. d. christl. lat. Lit. I. 116 in der Anmerkung zu vergleichen.

G. M. Dreves S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Legende oder der christliche Sternhimmel. Von Alban Stolz. Mit bischöflicher Approbation. Quart-Ausgabe. 8. Aufl. IV u. 908 S. 4°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 8.

Schon wiederum eine neue Auflage dieses vortrefflichen Werkes, und zwar bereits die achte; ein Beweis, wie sehr die Legende des hochverdienten Altmeisters populärer Darstellungskunst sich einer dauernden Beliebtheit erfreut; zugleich ein ehrenvolles Zeugniß für das deutsche katholische Volk, welches bei der Masse von populären Büchern, Broschüren und Zeitungen sich dennoch für diese gesunde, Geist und Herz erquickende Lektüre den Geschmack bewahrt. Für Alban Stolz waren bei Abfassung der Legende durchaus praktische Rücksichten maßgebend. Die Legende dient ihm zur Illustration der christlichen Lehre, des christlichen Geistes. „Das rechte Bilderbuch zur heiligen Schrift ist das Leben der Heiligen.“ Als dem Verfasser vor nahezu 40 Jahren der Plan zur Legende kam, trat sogleich der Gedanke in den Vordergrund: „daß in jedem Heiligenleben eine einzige christliche Wahrheit hervorzuheben sei, welche vorzugsweise in dem Leben des betreffenden Heiligen illustrirt erscheine.“ Man lese in der von Dr. Schmitt herausgegebenen Schrift „Nachtgebet meines Lebens, von Alban Stolz“ die interessanten Notizen hierüber. Es ist nicht unsere Absicht, den tiefen und reichen Gehalt unseres Buches im Einzelnen nachzuweisen: sein Werth wird allgemein anerkannt. Wir heben nur hervor, daß auch aus den letzten Jahrhunderten viele Heiligenleben aufgenommen wurden. Möchten doch auch unsere irrenden Brüder, die eine unselige Kirchenspaltung von der katholischen Einheit losgerissen hat, oftmals auf die Heroen der Heiligkeit hinblicken; gerade das Leben der Heiligen bietet ja so viele handgreifliche Beweise für die Wahrheit des katholischen Bekenntnisses. — Was Gedankenentwicklung und stilistische Darstellung betrifft, so theilt die Legende mit den anderen Schriften von Alban Stolz die Vorzüge der Anschaulichkeit, Lebendigkeit, Kraft und Originalität; wir brauchen dieß nicht mehr hervorzuheben. Im Interesse der Sache erlauben wir uns, auf den einen oder andern Satz aufmerksam zu machen, der leicht zu Mißverständnissen Anlaß bieten könnte. Liest man am 4. Januar: „Wahre Bekehrungen sind selten“, so möchten wir doch erinnern, daß an der betreffenden Stelle die Anforderungen etwas hoch hinaufgeschraubt werden. Am 14. Juli benützt der Verfasser einen auffallenden und nur durch besondere göttliche Zulassung erklärbaren Zug aus dem Leben der seligen Kinga, um seine Bemerkungen über die Pflichten der Eheleute daranzuknüpfen. Nachdem er in scharfen Worten vor Sünden gewarnt, spricht er einen auch schon beim 19. März vorgelegten Grundsatz aus, der dem bloßen Wortlaute nach zu rigoristisch ist. Man halte dagegen die Lehre des hl. Alphons von Liguori, wie sie im größern Werke und im Homo apostolicus sich findet; und unter den neueren Moralisten vergleiche man z. B. Gury, II. n. 907 sq., Scavini, IV. 624 sq. (Editio Paris. quinta) und Lehmkuhl, II. n. 833 sq. Durch solche Aeußerungen können gewissenhafte Ehegatten in ihrem Urtheile leicht irregeleitet und in peinliche Gewissensangst versetzt werden. Dürfte es sich nicht empfehlen, in den folgenden Auflagen das Leben der seligen Kinga durch ein anderes zu ersetzen? Die Bollandisten bringen am 14. Juli das Leben des heiligen

Kaisers Heinrich. Dieses böte eine ebenso passende Gelegenheit, gerade jene Tugend zu empfehlen, von der Alban Stolz handelt. Zudem vermissen wir in einer zunächst für Deutsche geschriebenen Legende nur ungern einen Lebensabriß unseres glorreichen Heiligen, der Zierde unseres Volkes und Vaterlandes [1].

Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V. Pont. Max. jussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita. 8°. Tornaci Nerviorum, typis Soc. S. Joannis Evangelistae. Desclée, Lefebvre et Soc., 1885. Preis: *M.* 6.

Die um Herausgabe liturgischer und religiöser Werke sehr verdiente Verlagshandlung des hl. Johannes in Tournay hat durch vorgenannte Ausgabe der heiligen Schrift sich recht verdient gemacht. Sie bietet uns einen möglichst genauen Abdruck der Ausgabe vom Jahre 1598. Die Citate der angeführten Schrift- oder Parallelstellen am Rande des Textes sind revidirt, der Inhalt der einzelnen Kapitel am Anfange derselben übersichtlich wiedergegeben. Vier verbesserte, besonders für Prediger und Theologen bequeme Indices finden sich am Schlusse. Der erste gibt alle Stellen des alten Testamentes, die im neuen von Christus oder den Aposteln angeführt werden, dann folgt eine kurze Angabe der Bedeutung der vorkommenden hebräischen, chaldäischen und griechischen Namen; weiter ein ausführlicher sachlicher Index, endlich das Verzeichniß aller sonn- und festtäglichen Evangelien und Episteln des Kirchenjahres. Zum leichtern Verständniß des neuen Testamentes ist vorn ein geographisches Kärtchen von Palästina zur Zeit des göttlichen Heilandes beigegeben. Da nun außerdem die sehr saubere Ausstattung, die Uebersichtlichkeit des Inhaltes und der einzelnen Bücher und Kapitel lobende Erwähnung verdient, so können wir diese Ausgabe der heiligen Schrift mit vollem Recht Priestern und Theologen empfehlen und stimmen von Herzen gern in den Wunsch der Herausgeber ein: „diese neue Ausgabe der heiligen Schrift möge die reichsten Früchte für die Wissenschaft und die Tugend hervorbringen".

Parvum Missale juxta Missale Romanum, in quo continentur Officia totius anni tam de tempore quam de Sanctis. Accedunt nonnulla in appendice pro Vesperis et Laudibus vespertinis disposita. 32°. Tornaci Nerviorum, Sumptibus et typis Societatis S. Joannis Evangelistae. Desclée, Lefebvre et Soc., Edit. Pont. 1885. Preis: *M.* 2.

Ein in der That kleines Missale wird uns hier geboten, so daß beim ersten Anblick Zweifel an der Vollständigkeit desselben entstehen könnten, die aber bei genauerer Einsicht schwinden. Gerade dieses kleine Format jedoch macht das Missale für einzelne Zwecke recht nützlich. Zunächst dient es Missionären und anderen Priestern, die ge-

---

[1] Eben erscheint auch der dritte Band von Kalendern für Zeit und Ewigkeit (Jahrg. 1873—1878) von demselben Verfasser unter dem gemeinsamen Titel „Wachholdergeist gegen die Grundübel der Zeit: Dummheit, Sünde und Elend" in zweiter, vermehrter Auflage. Trotz Hinzufügung eines Jahrganges (1876) ist der Preis auf *M.* 2.40 herabgesetzt. Die Kalender haben in ihrer packenden, volksthümlichen, von wahrhaft apostolischem Geiste durchwehten Sprache längst ihren Weg durch die deutschen Gaue gemacht und bedürfen keiner Empfehlung mehr, sondern nur der Anzeige.

nöthigt sind, alles zur heiligen Messe Gehörige mit sich auf Reisen zu nehmen. Allen Priestern ist es sodann ein handliches, bequemes Buch für die tägliche Vorbereitung auf die heilige Messe. Ja selbst für gebildete Laien, welche der Kirchensprache so weit mächtig sind, daß sie den liturgischen Gebeten des heiligen Opfers folgen können, ist dieses Parvum Missale als kleines Gebetbuch eine werthvolle Gabe, da ihnen dadurch der unerschöpfliche Reichthum der liturgischen Gebete gerade bei der Opferhandlung erschlossen wird.

Praktisches Handbuch der kirchlichen Baukunst. Zum Gebrauche des Clerus und der Bautechniker bearbeitet von Georg Heckner, Priester der Diöcese München-Freising. Mit 105 in den Text gedruckten Abbildungen. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 3.

„Das vorliegende Buch soll ein Versuch sein, alles für den Clerus und für Bautechniker bei Kirchenbauten Nothwendige in gedrängter Kürze zusammenzufassen". Wir begrüßen die Schrift mit Freuden und glauben, Pfarrer und Kirchenvorstände werden sehr zufrieden sein, in ihr einen zuverlässigen Führer zu finden, um bei Neubauten und bei Unterhaltung bestehender Kirchen und Häuser die wesentlichen Punkte klar in's Auge zu fassen und sich darüber mit dem leitenden Architekten zu verständigen. Für Bautechniker selbst müßte die ganze Darstellung wohl mehr Gründlichkeit und Tiefe bieten. Ein Bauführer, der sich mit einem solchen Handbuch begnügte, würde schwerlich den Geist der verschiedenen Stile und der kirchlichen Kunst verstehen lernen oder über Dilettantismus hinauskommen. Möchte darum der Verfasser bei einer folgenden Auflage seine Aufgabe enger umgrenzen und als ehemaliger praktisch gebildeter Baumeister nur die Geistlichen und ihre Kirchenvorstände berücksichtigen, um ihnen, wie Giesers es gethan hat, praktische Winke und Rathschläge zu geben, die Techniker aber auf größere und gründlichere Werke verweisen. Faßt er seine Aufgabe derartig auf, so wird manches aus seinem Buche wegfallen, anderes aber noch klarer und bestimmter gegeben werden.

Gaben des katholischen Preßvereins in der Diöcese Seckau für das Jahr 1885. 114 u. 56 S. 8⁰. Graz, Selbstverlag des kathol. Preßvereins, 1885. Preis: *M.* 1.04.

Die in diesen Blättern wiederholt empfohlenen und zur Verbreitung unter dem katholischen Volk nicht genug zu empfehlenden „Gaben" des Seckauer Preßvereins erfreuen sich fort und fort einer großen Beliebtheit. Die zuletzt aufgenommene Vereinsstatistik beziffert die Theilnehmenden auf 6098, während die Zahl der verbreiteten Exemplare der Vereinsgaben eine noch bedeutendere ist. Die letztjährigen „Gaben" sind von Joseph Zagletal als „Redacteur der Vereinsgaben" unterzeichnet; auch die zwei Hauptbeiträge entstammen seiner Feder. Der eine bringt eindringliche und in recht volksthümlichem Tone gehaltene Erwägungen über „die Uebel der Zeit". Der andere Beitrag erläutert in kleinen, wohlgelungenen Erzählungen „die fünf Stücke des Bußsacramentes". Ein bewunderungswürdiges Beispiel von christlicher Geduld und Ausdauer wird uns vorgeführt in: „Ursprung des Klosters der Elisabetherinnen zu Grätz. Aufschreibungen einer Klosterfrau, die bei der Gründung betheiligt gewesen ist". — Den Beschluß bildet „Statistisches über den Preßverein". Es sei noch ausdrücklich bemerkt, daß der Verein zwar in der Diöcese Seckau seinen Sitz hat, aber in seiner Wirksamkeit durchaus nicht auf diese Diöcese beschränkt ist.

Die Sittenlehre des Lucrez. Von Oberlehrer Dr. Diebitsch. 1886.

Die Sittenlehre des Lucretius Carus, welchen man den in lateinische Verse übersetzten Epikur nennen kann, ist recht traurig und trostlos. Und doch können wir es nur billigen, daß Dr. Diebitsch es unternommen hat, in der obigen Schrift eine auf fleißigen Studien beruhende, vollständige und anschauliche Darstellung derselben zu geben. Derartige Darlegungen zeigen, daß die modernen Vorkämpfer der materialistischen Sittenlehre nicht einmal den Ruhm für sich beanspruchen können, etwas Neues gesagt zu haben. Sodann aber zeigen sie uns die wahrhaft trostlosen Folgerungen dieser Lehre. Denn dadurch unterscheiden sich die Heiden des Alterthums von ihren heutigen Nachtretern, daß sie offen und ehrlich die traurigen Folgerungen ihrer Lehren aussprechen. Gewiß mit Recht bekennt es Lucrez: Ist Alles um uns her nur ein Wirbeltanz blinder Atome, — dann ist das Menschenleben ohne Werth, — dann ist die gesammte Schöpfung mit Inbegriff des Menschen eine lange Kette ungelöster Räthsel, — dann gähnt uns am Grab der finstere Abgrund des Nichts entgegen, — dann bleibt dem armen Erdenwaller nichts, als selbstsüchtiger Genuß oder stumme Verzweiflung. Von seinem Standpunkt aus schreibt Lucrez mit vollem Recht, es sei billig, daß das Kind mit Thränen und Schluchzen sein Leben beginne, da seiner so große Trauer harre. Sollte Dr. Diebitsch, was gewiß zu wünschen wäre, noch mehr solcher Monographien veröffentlichen, so möchten wir nur den Wunsch aussprechen, er wolle sich noch mehr als bisher (vgl. S. 2) von Kant'schen Ideen befreien.

Geschiedenis der Nederlandsche Letteren. Een Handboek voor Gymnasiën en hoogere Burgerscholen door W. Everts. Derde, herziene Druck. 334 S. Amsterdam, Langenhuysen, 1885.

Ein Blick auf die sowohl bei Dr. Norrenberg als bei J. Scherr angegebenen Quellen über holländische Gesammtliteratur zeigt, daß es nur äußerst wenige, vom katholischen Standpunkt nahezu kein Compendium dieser Literaturgeschichte gibt. Um so mehr glauben wir auf das obengenannte, jetzt schon in dritter Auflage erschienene Werk des Directors der bischöflichen Erziehungsanstalt Rolduc in holländisch Limburg, Mfgr. Everts, aufmerksam machen zu sollen. Es vereinigt in hervorragendem Maße eine wünschenswerthe Vollständigkeit mit gedrängter Kürze, eine wohlthuende Begeisterung für vaterländische Dichtung mit einer begründeten Kritik. Die letztere freilich mußte gegen Ende des Buches, wo die Mitlebenden zur Sprache kommen, recht vorsichtig und rücksichtsvoll behandelt werden. Everts' Urtheile sind hier denn auch, besonders wo Andersgläubige in Frage kommen, äußerst maßvoll, vielleicht für Leser, denen anderweitige Kenntniß der Autoren abgeht, sogar etwas zu günstig, und würde ein nachdrücklicherer Hinweis auf den protestantischen oder noch mehr auf den ungläubigen Inhalt für das Selbststudium erwünscht sein. Zudem ist in Holland die eigentliche schöne Literatur in noch größerem Maßstabe fast ausschließlich in Händen von Akatholiken, als in Deutschland, was freilich nicht hindert, daß zwei der gefeiertsten Namen von Katholiken getragen werden — Alberdingk-Thijm und Schaepman. Der interessanteste Theil der vorliegenden Geschichte ist unserer Ansicht nach derjenige, welcher die alte und mittelalterliche Literatur behandelt. Hier zeigt sich Everts nicht bloß auf der Höhe seiner Aufgabe, sondern auch frei von allen Rücksichten. Zudem bringt er hier nicht bloß Besprechungen, sondern auch Beispiele der Sprach- und Kunstentwicklung. Dieser Theil ist es denn auch hauptsächlich, welcher sich für den deutschen Literaturfreund am meisten zum Studium empfiehlt, da ja anerkanntermaßen außer der anfänglichen Gemeinsamkeit und der spätern Parallel-Entwicklung auch eine gegen-

seitige Einwirkung auf einander die hochdeutsche und niederländische Literatur mit einander verbindet. Zu einem vergleichenden Studium aber ist gerade das vorliegende Werk ganz trefflich geeignet, weil es, ohne in gelehrtes Detail sich zu verlieren, die Hauptentwicklungsstadien anschaulich und gründlich zur Darstellung bringt. In den kritischen Bemerkungen bewährt sich überall der feingebildete, besonders von den französischen Meisterwerken des 17. und 19. Jahrhunderts genährte Geist des Verfassers.

Levensschets van P. Joh. Ph. Roothaan, Generaal der Societeit van Jezus. Met bijlagen, portret en facsimile door J. Alberdingk-Thijm S. J. 304 S. gr. 8°. Amsterdam, Langenhuysen-Brugge, Desclée, 1886.

Der in den Jesuitenorden getretene Sohn des berühmten holländischen Aesthetikers und Literarhistorikers Alberdingk-Thijm beschenkt uns hier zum ersten Mal mit einer selbständigen Schrift, nachdem er sich bereits wiederholt durch literarhistorische und biographische Artikel in Zeitschriften auf das Beste als würdiger Sohn seines Vaters eingeführt hatte. Da der Stoff vorliegender Schrift ein allgemein wichtiger ist, möchte eine empfehlende Anzeige des Buches auch an dieser Stelle gestattet sein. P. Roothaan mag ja in erster Linie dem Orden angehören, dessen Generalat er so lange bekleidete; durch seine Persönlichkeit und sein Wirken aber ist er zu einer hervorragenden Figur der Kirchengeschichte seiner Zeit geworden, welche außerdem durch ihren Lebensgang und ihre Schicksale einen guten Theil jener Geschichte resumirt. Leider besaßen wir über einen so einflußreichen Mann noch keinerlei ausführliche Geschichte, und auch P. Alberdingk mahnt uns gleich im Vorwort, daß seine Erzählung, besonders in Bezug auf die Zeit des Generalats nur eine Skizze sein werde und könne. Um so ausführlicher und anschaulicher ist dafür der erste Theil, das Privatleben Roothaans, seine Studien in Holland, seine Reise in's Noviziat, sein Aufenthalt in Rußland und die Lage der dortigen Jesuiten u. s. w. geschildert. Indeß muß auch gesagt werden, daß der Verfasser sein Möglichstes gethan hat, um den letzten, bedeutendsten Theil des Lebens in das rechte Licht zu stellen und in seinen wichtigsten Akten zu verfolgen. Er gibt jedenfalls das Beste und Vollständigste, was wir über P. Roothaan besitzen. Sehr werthvoll sind auch die im Anhang S. 189—304 mitgetheilten historischen Documente, Quellennachweise u. s. w. Sie beweisen nicht bloß, daß dem fleißigen Verfasser nichts über seinen Stoff Gedrucktes entgangen ist, sondern daß er durch manche Anecdota das Quellenmaterial bedeutend vermehrt hat. Besonders interessirt hat uns die Correspondenz des Jesuitengenerals mit seinem protestantischen ehemaligen Gymnasiallehrer van Lennep. Diese Briefe sind nicht bloß ein Muster classischen Lateins, sondern auch ein sprechender Beweis, wie die „fanatischen" Jesuiten die Dankbarkeit, Anhänglichkeit und — Toleranz verstehen.

Miscellen.

„Das evangelische Schwaben“ betitelt sich eine jüngst erschienene Broschüre des protestantischen Pfarrers A. Zahn in Stuttgart. Dieselbe gibt ein anschauliches Bild des gegenwärtigen Protestantismus in Württemberg. „Nach den statistischen Mittheilungen des Jahres 1882,“ heißt es daselbst, „zählt Württemberg bei 1 971 118 Einwohnern 1 361 559 Evangelische. Auf je 1282 Evangelische kommt ein Geistlicher.“

Aus der Schilderung der Sonntagsfeier in der Stadt und auf dem Lande geht hervor, daß der religiöse Sinn der Bevölkerung im Allgemeinen noch ein recht lebendiger ist. Freilich fügt dann der Verfasser doch bei: „Ist nach den geschilderten Sonntagsfeiern das schwäbische Volksleben noch von vielen frommen Elementen durchzogen, so würde man doch irren, wenn man überall solche Sonntage voraussetzte: es gibt auch verödete Gebiete, auch verlassene Kirchen. In der Welt der Gebildeten hat sich nicht in gleicher Weise wie in Norddeutschland, aber doch auch zerstörend genug der Unglaube und die Gleichgültigkeit festgesetzt. Seiner allgemeinen Erscheinung nach ist auch in Württemberg das kirchliche Leben mehr im Niedergange begriffen: oft herrscht nur noch die väterlich überkommene Gewöhnung.“ Damit stimmt, was an einer andern Stelle hervorgehoben wird, nämlich der Rückgang in der Zahl der Abendmahlsgäste. Es kamen deren nämlich im Jahre 1859 auf 100 Gemeindemitglieder noch 70 Procent, im Jahre 1881 nur mehr 53 Procent.

Bei Besprechung der Art und Weise, wie die Prediger herangebildet werden, erinnert der Verfasser daran, daß Herzog Christoph es war, welcher zwölf jenem Zwecke gewidmete Unterrichtsanstalten in's Leben rief. Hier sollten die für den Kirchendienst sich vorbereitenden Jünglinge je drei Jahre lang „in klösterlicher Zucht leben“ und von eigenen Präceptoren unterrichtet werden. „Diese Klosterschulen,“ heißt es weiter, „wurden nachher auf vier beschränkt. Jetzt sind es in schöner landschaftlicher Umgebung mit oft unvergleichlicher mittelalterlicher Bauart: Maulbronn, Urach, Blaubeuren, Schönthal. Hat ein junger Mann die kleinen Lateinschulen des Landes oder ein Gymnasium bis zum 14. Jahre durchgemacht, so stellt er sich vor das gefürchtete Landexamen, um, nachdem er dasselbe in kleiner Zahl unter vielen bestanden hat, durch diese enge Pforte in die Klosterschulen einzugehen. Hier wird er schon ganz im Hinblick auf seinen zukünftigen Beruf unterrichtet, und darf dann, wenn er in dem Concursexamen noch einmal die Palme errungen hat, in das hochberühmte Stift in Tübingen eintreten. Jeder, der in Tübingen war, kennt dieses große burgartige Gebäude, zu dem in meiner Studienzeit noch eine bedeckte Brücke führte und das unten von den Fluthen des Neckar bespült wird. Hier, wo nur ‚die Gescheidtsten 'neinkommen‘,

führen sie in den einzelnen, durch Tapetenwände getheilten Stuben, unter der Aufsicht der Repetenten, der mit glücklicher Examensnummer bevorzugten Candidaten (die Examensnummer legt man, sagte mir jemand, in Württemberg womöglich noch auf den Sarg), ein eigenartiges Leben der Arbeit, nach ihrer ‚Promotion‘ für's Leben verbunden und für den kleinen Kreis des Landes nach ihren Charakteren ausgeglichen und gleichsam zusammengestimmt. Der ‚Stiftler‘ hat sein ‚eigenes Geschmäckchen‘ gegenüber den Studirenden der Stadt, und es wird ihm schwer, in späteren Lebensverhältnissen ‚den Stiftler auszuziehen‘. Die ganze schwäbische Pfarreigenthümlichkeit ist durch diese Erziehung in vortheilhafter und mangelhafter Weise bestimmt; denn in letzterer Hinsicht bleibt die formlose Ungeschicklichkeit und unfreie Eckigkeit meist für das ganze Leben. Der Gewinn aber ist eine gute Schulung in oft reicher Gelehrsamkeit. Fleiß, doch oft auch krankhafte Kritik und geliebter Betrug durch sogenannte ‚Wissenschaft‘ hängt dem Stiftler an. Männer, in allen Gebieten des Lebens tüchtig, sind aus dem Augustinerkloster hervorgegangen, das nach einer alten Inschrift nicht ohne Wahrheit rühmte, daß mit ihm der Staat stehe und falle.“

Aus dem Ueberblicke über die schriftstellerische Thätigkeit der protestantischen Theologen sei hervorgehoben, daß eine weitverzweigte Volksliteratur über das ganze Land hin einen tiefgreifenden Einfluß ausübt. In der Hauptstadt selbst ist ein großer Theil der Pfarrer auch literarisch beschäftigt, und das von Pfarrer Held herausgegebene „Evangelische Sonntagsblatt“ zählt seine 122 000 Abonnenten!

Die verschiedenen Bekenntnisse des Protestantismus, welche sich in Württemberg zusammengefunden haben, bilden eine bunte Musterkarte. Schon die „lutherische Landeskirche“ umfaßt recht verschiedenartige Elemente. So lesen wir über die Michelianer und Pregizerianer: „Es mögen unter ihnen (den Gemeinschaften) die Michelianer (nach dem Stifter Michael Hahn aus Altdorf, der von der Kirche heftig verfolgt, doch in ihr blieb) allzu sehr die Heiligungslehre mit Neigung zur Ehelosigkeit betonen, die Pregizerianer (von Pfarrer Pregizer aus Haiterbach) die Rechtfertigungslehre: sie wollen doch auf dem Boden der evangelisch-lutherischen Lehre bleiben.“ Die früheren reformirten Waldensergemeinden gehören jetzt ebenfalls zur „lutherischen Landeskirche“; doch blieb ihnen der „Ritus des Brodbrechens“ bewahrt. Als „landeskirchliche Gemeinde“ gilt die reformirte Gemeinde in Stuttgart, die den Heidelberger Katechismus zu ihrem Bekenntniß hat. Der Methodismus tritt in Württemberg in dreifacher Gestalt auf. Die wesleyanische methodistische Mission, von England aus betrieben, zählt in Württemberg 19 Stationen mit 6547 Anhängern. Die bischöflichen Methodisten haben daselbst 20 Bezirke und 2295 „volle Glieder“. Sie stehen mit Amerika in Verbindung und werden auch von dort aus visitirt. Auch die Mitglieder der methodistischen „Evangelischen Gemeinschaft“, welche in ganz Deutschland 21 Kirchen, 45 Reiseprediger, 10 seßhafte Prediger und 4794 Anhänger zählt, unterstehen der Leitung eines in Amerika wohnhaften Bischofs. Für die übrigen Bekenntnisse gibt unser Gewährsmann noch folgende Zahlen: 1767 Baptisten, 24 Neukirchliche, 206 Nazarener,

737 Jerusalemsfreunde, 133 Irvingianer, 172 Mennoniten, 104 Deutsch-Katholiken, 5 Altkatholiken, 98 Freireligiöse, 107 Griechisch-Katholische (die Confession der Königin).

Nimmt man dazu, daß nun auch noch innerhalb derselben Gemeinschaft des Bekenntnisses sich weit auseinandergehende theologische Richtungen geltend machen, z. B. in der Landeskirche neben dem orthodoxesten Lutherthum und dem gesteigertsten Pietismus auch ein sehr abgeblaßter Confessionalismus und durchaus liberale Strömungen à la Protestantenverein, so begreift man vollauf, wie der Verfasser unserer Broschüre schreiben kann: „,Wo fünf schwäbische Theologen zusammenkommen, hat man sechs verschiedene Ansichten'; dieses Sprüchlein ist wirklich wahr, und so bietet uns das ‚Kirchen- und Schulblatt' einen wunderbaren Wechsel von Ansichten. Kritik bekämpft den Conservatismus, dieser wehrt sich mit guten Waffen, und gegen die Wellhausen'sche Ansicht behauptet sich die Oehler'sche; Ritschl wird maßlos gerühmt und gleich darauf ein ganzes Register von Schriften aufgezogen, welche gegen ihn geschrieben sind; die ‚Probebibel' hat wechselnde Beurtheilungen erfahren und weiß in ihrer Angefochtenheit nicht, wohin sie sich vor Lob und Tadel flüchten soll; in dieser seltsam fluthenden Ansichtenmenge bietet sich uns das Blatt dar: ein Bild bedeutender geistiger, aber wenig einheitlicher Kräfte."

Der Verfasser weiß sich übrigens noch mehr zu trösten, so daß er diese große Mannigfaltigkeit sogar im Grunde genommen ganz anmuthig findet. Er schreibt: „Wie das geographische Bild des Landes auf kleinem Gebiet einen reizvollen Wechsel der verschiedensten Bildungen zeigt und man aus strahlenden Thälern auf einfache Hochflächen kommt und dann wieder von dem schattigen Schwarzwald begrüßt wird, bis man an die Weinberggestade des Bodensees gelangt: wie sich immer neu die Landschaft wandelt, so vielseitig und verschieden sind auch die theologischen Meinungen in dem auf seine persönliche Freiheit und Selbständigkeit hart versessenen Schwabenvolke." Vollkommen ausgesöhnt mit der „Vielseitigkeit" der theologischen Meinungen wird Herr Zahn durch die Friedfertigkeit und Duldsamkeit, die das „auf seine persönliche Freiheit und Selbständigkeit hart versessene Schwabenvolk" trotz alledem bewähren soll. Er findet es sogar lobenswerth, wenn diese Toleranz sich bis auf den offen ausgesprochenen Unglauben erstreckt. Man höre nur: „Wird einmal ein Pfarrer wegen Läugnung der Dreieinigkeit angeklagt, so setzt man ihn nicht gleich ab, sondern läßt ihn brüderlich ermahnen. Man gewährt der mannigfaltigsten Ansicht freien Raum, doch lehrt man Vorsicht und Zurückhaltung. Dazu zwingt auch schon die Kleinheit des Landes. Man muß eben die Arme eng an die Seiten drücken und in behutsamer Friedfertigkeit einhergehen, um nicht nur auf schmalem Raum, sondern noch mehr unter vielen collegialischen, verwandtschaftlichen und socialen Beziehungen sich einer neben dem andern ungehindert bewegen zu können. Man geht in dieser oft bewundernswerthen Kunst, den Streit zu meiden, gewiß manchmal zu weit, gießt über allen kaum beginnenden Hader zu bald das Oel des Friedens, kommt aber doch mit dieser diplomatischen Friedfertigkeit noch

immer weiter, als mit schließlich unfruchtbaren und schädlichen Streitigkeiten."

Aber merkwürdig! Eine Ausnahme will Herr Zahn um jeden Preis gemacht wissen, und in dieser Hinsicht ist er mit dem biedern Schwabenvolke, dem er sonst so viel Gutes nachzurühmen weiß, gar nicht zufrieden. Der Herr Pfarrer meint: Duldung gegen Alle, gar Alle — nur nicht gegen die Katholiken, die „Römischen". Diesen gegenüber heißt es nicht mehr: „die Arme eng an die Seiten drücken", beileibe nicht! Umgekehrt: je kräftiger die Stöße, desto besser! Wo Herr Zahn auf die „Römischen" zu reden kommt, da treten bei ihm sofort die gleichen Wirkungen zu Tage, welche bei gewissen Wesen das Vorzeigen eines rothen Tuches hervorzubringen pflegt. Es sind die unschönen Regungen des Zornes, Hasses, Neides u. s. w. Nur als Probe folgende aufreizenden Sätze: „Die oben erwähnte Friedfertigkeit des Verkehrs, die stete weitgehende Rücksichtnahme auf einander, kann leicht zur Schwäche führen, und dieß wird offenbar in dem Verhältniß zu den Römischen. Die römische Kirche hat immer mehr Einfluß und Rechte im Lande erworben, ist der evangelischen nicht nur gleichberechtigt, sondern in mancher Beziehung sogar günstiger gestellt, benutzt namentlich die freie Convictserziehung, um ihre Candidaten in immer größerer Menge in weltliche Berufsarten zu bringen, genießt durch die diplomatische Kunst ihres Bischofes (vorzugsweise immer ‚Landesbischof' genannt) ein auch bei Hofe gewichtiges Ansehen, erscheint geradezu als ein noli me tangere, ja zuweilen als ein Gegenstand der Furcht, tritt dabei in so lebhafter Polemik in ihren Blättern auf, schont weder den fürstlichen Ahn Ulrich, noch den Reformator Luther, — daß die Evangelischen des Landes viel mehr auf der Warte gegen diesen Feind stehen sollten. Aber statt dessen herrscht in Schwaben eine Harmlosigkeit und Nachgiebigkeit, die die Macht Roms gewaltig steigert. Diese wächst zusehends. Und alle dem gegenüber — wir müssen das tief beklagen — kein rechter Ernst und keine Weisheit der Evangelischen. Läßt man gewissen- und charakterlos die Zustände so weiter gehen, so knechtet im nächsten Jahrhundert der Romanismus das Land, zumal wenn es einst einen katholischen Herrn empfangen sollte."

Herr Adolph Zahn ist ein geborener Pommer. Wer gibt ihm das Recht, auf gastlichem Boden Zwietracht zu säen und eine confessionelle Hetze zu insceniren?

Wie geschichtliche Fabeln entstehen. Der Carmelitermönch Povl Helgesen oder Paul Eliä nimmt unter den Vertheidigern der kirchlichen Lehre und Freiheit, die in Dänemark sich muthig der sogen. Reformation des 16. Jahrhunderts entgegenstellten, unstreitig den ersten Platz ein[1]. Sein

[1] Die beste, wenn auch in manchen Punkten noch protestantisch gefärbte Biographie über Povl Helgesen verdanken wir Bischof E. T. Engelstoft „Paulus Eliae, en biographisk-historisk Skildring fra den danske Reformationstid. Kjöbenh. 1848". Da wir in nicht allzu ferner Zukunft unseren Lesern ein vollständiges Lebens-

unerschrockenes Auftreten zog ihm daher den vollen Haß der lutherischen Mit- und Nachwelt zu. Besonders verübelte man ihm, daß er, der Anfangs Luthers Beginnen nicht so tadelnswerth gefunden, später so entschieden auf Seite der Katholiken stand. Das setzte ja nothwendig einen wetterwendischen Charakter voraus; der Mönch hatte offenbar seinen Mantel nach dem Winde gedreht, verdiente deßhalb für ewig gebrandmarkt zu werden als Povl Vendekaabe, wörtlich Paul Wendemantel oder Wendepelz. Dieser Vorwurf stützte sich besonders auf folgende Erzählung, die als „historisch verbürgte Thatsache" von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wurde: König Christian II. erbat sich 1520 von seinen Oheimen Johann und Friedrich von Sachsen einen Verkündiger des reinen Evangeliums. Man schickte ihm Magister Martin Reinhard, einen Schüler Karlstadts und frühern Priester des Bisthums Würzburg. Derselbe kam im October desselben Jahres nach Kopenhagen, wurde zum königlichen Kaplan ernannt mit der Verpflichtung, die Abendpredigten in der Nicolaikirche zu halten. Da der deutsche Magister der dänischen Sprache nicht mächtig war, wurde der Carmelit Paul Eliä zum Dolmetscher bestimmt, um seine Predigten sofort in's Dänische zu übertragen [1].

Daß diese von so vielen „glaubwürdigen" Geschichtschreibern überlieferte Thatsache unwahr, eine der vielen Lügen der protestantischen Geschichtschreibung sein könne, wagte keiner auch nur zu äußern [2]. Erst Professor C. Paludan-Müller, vor dessen scharfer Kritik schon manch andere „historische Thatsache" sich als Phantasiegebilde oder als Ausgeburt parteiischer, tendenziöser Forschung erwiesen, wußte für einige Zeit das Zusammenwirken Povl Helgesens und Martin Reinhards aus den Geschichtsbüchern wegzubannen [3]. Ebenso äußerte

bild des dänischen Carmelitermönchs zu liefern gedenken, beschränken wir uns hier auf folgende Daten aus dem Leben Helgesens: Povl gehörte seiner Abstammung nach Dänemark und Schweden an, da seine Mutter Schwedin, sein Vater Däne war. Gegen 1480 zu Varberg in Halland geboren, trat er früh in das Carmeliterkloster bei Helsingör, das der allerseligsten Jungfrau geweiht war und wohl von den wenigsten Reisenden im schönen Parke von Marienlyst bei Helsingör gesucht wird; 1519 kam er an das 1517 gegründete Carmeliter-Colleg in der St. Peders-Straede (das heutige Valkendorffs Collegium) als primus regens mit der Verpflichtung, an der Universität die heilige Schrift zu erklären (lector in sacra pagina). 1522 mußte er vor König Christian II. flüchten, kehrte aber schon 1523 nach der Vertreibung des Königs in sein Kloster nach Helsingör zurück, wo er bis 1524 thätig war. 1525 hielt er wieder Vorlesungen an der Kopenhagener Universität bis 1530. In diesen Zeitraum fallen besonders seine Schriften gegen den Protestantismus. 1534 erhebt er seine Stimme zum letzten Male zu Gunsten seiner Kirche, dann verschwindet er plötzlich vom Schauplatze. Möglich, daß er sich in seinem Kloster, das bis 1541 bestand, verborgen hielt.

[1] Vgl. Engelstoft a. a. O. S. 41—44.

[2] So ging die Erzählung unbeanstandet über in W. Karup, Geschichte der katholischen Kirche in Dänemark. Münster 1863. S. 118—120.

[3] Hist. Tidsskrift 3 die Raekke. Kjöbenh. 1866. Bd. I. S. 49: „Die gewöhnliche Erzählung, daß Paulus Eliae der Dolmetscher des Martin Reinhard war

sich Professor Allen bald nachher bestimmt gegen die alte Erzählung[1]. Da aber trotzdem fast zur selben Zeit der Kirchenhistoriker Dr. Helveg glaubte, an derselben festhalten zu müssen[2], hielt es Herr Adjunct A. Heise für seine Pflicht, die Unhaltbarkeit der Erzählung einmal gründlich nachzuweisen, da es „nicht gleichgültig sein könne", ob der Charakter eines Mannes wie Povl Helgesen „in ein schiefes Licht gestellt werde"[3].

Es ist gewiß nicht ohne Interesse, an einem schlagenden Beispiele zu sehen, wie „historisch begründete Thatsachen" oft entstehen.

Povl Helgesen hat sich in seinen zahlreichen Schriften[4] so klar ausgesprochen, ja aus seiner frühern Billigung gewisser Sätze Luthers so wenig ein Hehl gemacht, daß er sich gewiß nicht gescheut hätte, sein Zusammenwirken mit Magister Reinhard selbst einzugestehen. Im Jahre 1524, als die Katholiken nach der Vertreibung Christians II. das Lutherthum siegreich zurückdrängten, wurde der Carmelit beschuldigt, er habe sich Luther angeschlossen. Deßhalb schrieb er einen Brief an Peder Ivarsen, Domherrn in Lund, worin er zwar einräumt, daß er einige Sätze Luthers billige, andere aber verabscheue er[5]. Um so mehr glaubt er aber Christian II. tadeln zu müssen, daß er ganz offenkundige und von der Kirche verurtheilte Häretiker nach Kopenhagen berufen habe[6]. Konnte der Carmelit so sprechen — und wohlgemerkt vier Jahre nach der Anwesenheit des lutherischen Magisters in Kopenhagen —, wenn er wirklich Reinhards Dolmetscher und Helfershelfer gewesen war? Am 15. Juni 1526 schrieb er an Oluf Rosenkrands auf Vallö: „Ich habe wohl vernommen, lieber Herr Oluf, daß man mich bei Euch verklagt hat, als ob ich eine Zeit lang anders gepredigt habe, als ich jetzt thue, d. h. als ob ich damals mit Luther gepredigt, nun aber wider ihn. Wäre ich jemals derselben Ansicht

und dessen Wirksamkeit unterstützte, ist gewiß eine Fabel, welche, wie so manches Andere in unserer älteren Geschichte, namentlich in der Reformationshistorie, durch die Uebertreibungen der Parteimänner und die Mißverständnisse ihrer Nachbeter aufgekommen ist. Ich kann gar keine annehmbare Quelle für diese Erzählung entdecken."

[1] De tre nordiske Rigers Historie. Kjöbenh. 1867. III. Bd. 2. Thl. S. 425.

[2] Den danske Kirkes Historie til Reformationen. Kjöbenh. 1870. 2. Thl. S. 548.

[3] Ny kirkehistor. Samlinger. Kjöbenh. 1869—1871. V. Bd. S. 273—300.

[4] Die um die dänische Kirchengeschichte wirklich hochverdiente Gesellschaft „for Danmarks Kirkehistorie" hat durch C. Secher eine Ausgabe der Schriften Helgesens besorgen lassen: Povel Eliesen's danske Skrifter. Kjöbenh. 1855. I.—III. Bd.

[5] Quaedam a Luthero usurpata, quae digniora sunt, quam ut Lutheriana appellentur, vehementer probo.

[6] Rex itaque Chr. injuria omnipotentis dei multorumque simplicium subditorum manifesto scandalo atque perniciosa erroris occasione ad Hafniam accersiri fecit manifestos et ab ecclesia damnatos haereticos atque schismaticos, qui fidem catholicam impia doctrina labefactarunt. — Olivarii Commentatio historica de vita et scriptis Pauli Eliae Carmelitae, vulgo Paul Vendekaabe. Hauniae 1741. p. 169. Spricht sich sehr ungünstig über Helgesen aus. Vgl. Engelstoft a. a. O. S. 1.

mit ihm gewesen, so würde ich Gott danken, daß er mich aus dessen Fallstricken erlöst, die zu einer Zeit Leute gefangen haben, die gescheidter sind, als ich je werde. Doch ich bin mir zu keiner Zeit bewußt, mich mit Luther oder einem seiner Anhänger verschworen zu haben. Wenn ich jemals etwas auf Luthers Bücher hielt, so thue ich es auch heute noch, nicht weil Luther so schreibt, sondern weil ich das Nämliche in den Büchern Hieronymi und Bernhardi gelesen habe."[1] Entweder trifft nun Povl der Vorwurf frecher Lüge, oder aber die Erzählung von seinem Zusammenwirken mit Martin Reinhard ist erdichtet.

Ebenso wenig weiß die Polemik und Satirik der Zeitgenossen von diesem Verhältniß zu Magister Reinhard. Man hat den Carmelitermönch fürwahr nicht geschont, aber nie bringt man sein vermeintliches Zurücktreten von der evangelischen Sache mit Reinhard in Verbindung.

Wie kam es nun, daß eine Erzählung, von der die Mitwelt keine Ahnung hatte, in die Bücher der Geschichte als historisch verbürgte Thatsache kommen konnte?

Die erste, somit unabhängige Quelle für das Wirken des deutschen Magisters in Kopenhagen ist Svaning[2]. Er konnte als Augenzeuge berichten und hätte sicher Povl Helgesens Antheil an der ersten Verkündigung des „reinen Evangeliums" nicht verschwiegen. Hören wir nun seinen Bericht:

„König Christian II. bat seine Oheime in Sachsen, Friedrich und Johann, ihm einen Mann zu schicken, der die Reformation in Dänemark einführen könnte. Diese sandten einen Magister, der in der heiligen Schrift besonders bewandert war, Martin mit Namen. Als derselbe sich in Kopenhagen dem Könige vorgestellt hatte, wurde ihm Gelegenheit geboten, in der Nicolaikirche an Sonn- und Festtagen und so oft in der Woche zu predigen, als er selbst es für gut fände. Viele strömten ihm aus Neugierde zu, mehr Dänen als Deutsche. Da Martin seinen Vortrag mit entsprechendem Gestus begleitete, legte man es mehr darauf ab, seinen Gestus zu lernen als den Inhalt seines Vortrages. In allen Gesellschaften spottete man über die Gestus des Redners. Da kamen die Kanoniker und Vikare an der Liebfrauenkirche auf den Gedanken, einen Knaben abzurichten, der dann auch bald zur allgemeinen Heiterkeit die Gestus des Prädikanten nachzuäffen wußte. Ebenso wenig gefiel den Großen des Reiches das Auftreten des Magisters. Sie nahmen es dem

---

[1] Secher a. a. O. S. 2. Es würde uns zu weit führen, wollten wir an dieser Stelle Helgesens Standpunkt dem Wittenberger Mönche gegenüber klarlegen. So viel sei hier bemerkt, daß der Kopenhagener Carmelit auch keinen Augenblick in seiner Treue Rom gegenüber geschwankt hat.

[2] Christiernus IIdus. Francof. 1658. p. 151—162. Ueber Hans Svaning vgl. H. Rördam, Historieskrivningen i Danmark og Norge siden Reformationen. Kjöbenh. 1867. S. 66—102. Geboren 1503, wurde er 1553 Danmarks Riges Historicus, welches Amt er bis zu seinem Tode (1584) bekleidete. Sein oben citirtes Werk blieb als Manuscript liegen und erschien erst 1658 im Druck. Wenn es auch Svaning häufiger an der nöthigen Kritik fehlte, um Sage und Geschichte auseinander zu halten, so ist er doch immerhin der bedeutendste Schriftsteller der reformatorischen Zeit.

Könige sehr übel und begannen, sich mit den Bischöfen zu verschwören. Da setzten sie die bekannte Weissagung der hl. Birgitta (Revelationes fol. 177, 78) über den sechsten König in Umlauf, der in's Elend gejagt werden sollte, wenn er sich nicht bekehrte. Der König kümmerte sich nicht darum, obschon mehrere durch ihr Wissen hervorragende Männer, die er aufgefordert hatte, ihm die Weissagung zu erklären, behaupteten, daß er dieser sechste König sei. Unter diesen Männern befand sich auch der Carmelitermönch Paulus Eliae, der zu jener Zeit Oberer des Ordenshauses in Kopenhagen war und begonnen hatte, die heilige Schrift sowohl in öffentlichen Disputationen, als in seinen Vorlesungen rein (pure) vorzutragen, obschon er nicht an seinem Bekenntniß festhielt, sondern zurückkehrte, besonders durch die Beeinflussung des Bischofs Lage Urne."[1]

So weit der Augenzeuge Svaning.

Hvitfeld[2], der offenbar aus ihm geschöpft, gibt der Erzählung seines Vorgängers schon eine andere Färbung und weiß dieselbe in einigen Punkten zu ergänzen. Nach ihm predigte Reinhard an Sonn- und anderen Festtagen des Nachmittags — von den Predigten an Wochentagen schweigt er. — Von nun an steht die Predigt zur Vesperzeit in allen folgenden Berichten fest. Besonders Svanings Bericht über Povl Helgesen hat eine andere Gewandung bekommen. „Bruder Paulus Eliae, ein Carmelit, war hier. Er war vom Kloster in Helsingör gekommen und begann in dem zu jener Zeit errichteten weißen Kloster[3] in der St. Petri-Straße in Kopenhagen zu predigen. Zuerst lehrte und predigte er das Wort Gottes recht und klar wie die Evangelischen (Svaning hat bloß pure docere). Doch das dauerte nicht lange. Bischof Lage Urne und Ove Bilde[4] bestachen ihn mit einem Kanonikat[5], so daß er Kehrt machte und den Beinamen erhielt: Povl Vendekaabe."

Es fehlte nur noch ein Schriftsteller, der Svanings und Hvitfelds Bericht zu einer neuen Erzählung mit einigen Erweiterungen zusammenschmolz. Dieser fand sich in Niels Hellevad. In seiner Silva chronologica Circuli Baltici[6] weiß er zum Jahre 1520 zu berichten:

---

[1] Bischof von Roeskilde und Kanzler der Kopenhagener Universität.

[2] Christian den Andens Historie. S. 1152—1153.

[3] Die Carmeliter hießen die weißen Mönche.

[4] Bischof in Aarhus.

[5] Dieß Canonicat hat früher den dänischen Historikern viel Kopfzerbrechen verursacht. Bald suchte man dasselbe in Roeskilde, bald in Odense, bald in Kopenhagen. Ueberall vergebens. Vgl. Engelstoft a. a. O. S. 52; Heise a. a. O. S. 297.

[6] Niels Hellevad war geboren 1564; seine „Silva" gab er 1624 heraus. Heise hat (a. a. O. S. 286—289) aus der „Silva" ein hübsches Sträußchen höchst sonderbarer Blumen gewunden, die Zeugniß ablegen für die gänzliche Unzuverlässigkeit des Schöpfers der „Silva". Mit Recht schließt Heise seine Aufzählung der zahllosen historischen Schnitzer, die Hellevad sich zu Schulden kommen läßt, folgendermaßen: „Soll man nun betreffs des Verhältnisses zwischen Paulus Eliae und Martin Reinhard sich auf einen unkritischen Schriftsteller verlassen, dessen Nachrichten fast alle daher kommen, daß er Hvitfeld mißverstanden oder sich auf loses Geschwätz stützte, wie man es ein

„Es lief auch zu der Zeit ein Carmelit, Paulus Eliae genannt, aus dem Kloster zu Helsingöra nach Kopenhagen und gesellte sich zu dem M. Martin, daß er, was M. Martin predigte, dem Volke in dänischer Sprache explicirte. Diesem gab der Bischoff einen Kanonikat, daß er schweigen sollte. M. Martinus aber hielten sie für einen Gaukler, Narren und Fantasten: daß er also nichts Fruchtbarliches ausrichten konnte, sondern mußte sich endlich verkriegen."

So berichtet der höchst unkritische Hellevad, der seine Silva mit ihren äußerst merkwürdigen Waldblumen erst 1624 herausgab. Da er bei Hvitfeld fand, daß Povl Helgesen das Wort Gottes recht und klar, wie die Evangelischen, geprebigt habe, so mußte er ein verlaufener Bettelmönch sein. So hatte es ja auch der Vater des reinen Evangeliums gemacht. Natürlich, daß er sich an M. Reinhard anschloß und das Kanonikat nur erhielt, um sich von diesem wieder loszusagen!

Nun konnte der gesprächige Pontoppidan[1] kommen und die Erzählung in dem Gewande liefern, wie sie den protestantischen Anschauungen entsprach. Mit der ihm eigenen Kühnheit berichtet er: „Eine große Hinderniß war dem guten Meister Martin dieses, daß er als neulich ins Land gekommen nur Teutsch predigen, und also von gar wenigen verstanden werden konnte[2]. Diesem Uebel abzuhelfen und sonst auch eine Stütze zu finden, machte er sich alsbald mit dem vorerwehnten Vorsteher des Carmeliter-Klosters Paulo Eliae bekannt, indem er bereits von seiner guten Einsicht viel gehört hatte. Sie wurden bald Hertzensfreunde, und Paulus Eliae versprach dem andern, als Dolmetsch zu dienen, und über die Teutsche Predigt eine Repetition in dänischer Sprache anzustellen. Ob aber solches in der Kirchen oder nachgehends in Privat-Versammlungen geschehen sey, finde nicht, wiewohl das letzere für wahrscheinlich halte."

Daß Pontoppidan vor Allem Hellevad als seinem Gewährsmann folgt, erhellt noch deutlicher aus der Erzählung über den Knaben, den die Kanoniker der Liebfrauenkirche abrichteten, den deutschen Magister nachzuäffen: „Sie ankleideten ihn nach der Façon des Teutschen Predigers, nemlich mit einem engen

---

Jahrhundert nach dem Ereignisse führte, da man in Paulus Eliae nur mehr den ‚Wendepelz' sah? Oder soll man sich an das vollständige Schweigen der Zeitgenossen halten? Die Antwort scheint doch auf der Hand zu liegen."

[1] Annales ecclesiae danicae diplomatici, oder nach Ordnung der Jahre abgefaßte und mit Urkunden belegte Kirchen-Historie des Reiches Dänemark, mit möglichster Sorgfalt zusammengetragen von Erich Pontoppidan, königl. dänischem Hofprediger. Kopenhagen 1744. Bd. II. S. 765—769. Vgl. vom nämlichen Verfasser: Kurzgefaßte Reformations-Historie. 1734. S. 124.

[2] Deßhalb hätte er nun doch keines Dolmetschers bedurft, da die meisten Kopenhagener Deutsch verstanden. Wenn Dr. Helveg (a. a. O. S. 548) meint, die Richtigkeit der überlieferten Erzählung durch den Hinweis auf die päpstlichen Legaten aufrechthalten zu können, die ebenfalls zu Dolmetschern ihre Zuflucht nahmen, so irrt er sich. Die päpstlichen Legaten predigten in lateinischer Sprache, die nur von der Geistlichkeit und gebildeten Laien verstanden wurde; Reinhard aber predigte auf Deutsch, das männiglich verstand.

und fast kurzen Priester-Rock. Seine Predigt an sich war ein närrischer Galimatias, von gebrochen Teutsch und Dänisch. Nach deren Endigung er allemahl zu Singen gewohnt war:

Aldrig haver jeg giort noget got,
Ey heller jeg agter at giöre,
Enhver, mig kiender, hand veed jo nock,
Hvad jeg i Skioldet non före.

Das ist:

Ich habe mein Tag kein guts gethan,
Auch habe ich nicht im Sinn,
Es wissen alle Leute wohl,
Was ich vor ein Vogel bin."

Die dänischen Verse hat Pontoppidan selbst gemacht, die deutschen wörtlich aus Hellevads „Wald" geholt. Der arme Magister mußte bald die Kanzel verlassen, „um nicht öffentlich insultirt zu werden. Hiezu kam, daß Paulus Eliae wetterwendisch und Martino abspenstig ward". Bischof Lage Urne versprach ihm ja eine reiche Präbende, wodurch er „ihm das Maul stoffete". Der Carmelit, von nun an Povl Vendekaabe genannt, „agirte auch wider seinen vorigen Gesellen, vorgebend, er ginge zu weit, schüttete das Kind mit dem Bade aus, itzo könne man's nicht länger mit ihm halten, habe auch anfangs nicht gewußt, wo er hinaus wolte."

Die Erzählung von Povl Helgesen und Magister Reinhard hatte durch Pontoppidan den letzten Guß erhalten. In dieser Form verblieb sie bis in unsere Zeit, ein Beweis für die zähe Lebenskraft, die solchen Geschichten oft innewohnt. Gleich üppig wucherndem Epheu durchranken sie unsere Geschichtsbücher; es braucht nicht selten eine kühne Hand, die es wagt, in das dichte, ewig grüne Laub zu greifen und dasselbe vom morschen Stamme loszureißen, aus dem und an dem es sein Leben fristet. Solcher Art war die Geschichtslüge, welche im „Walde" des Niels Hellevad so kräftig herangewachsen, daß sie ganz den faulen Stamm verbarg, an dem sie sich emporrankte.

Die Lohnfrage und die Entwerthung der menschlichen Arbeit.

Welch ein Abstand zwischen dem Urtheil der Heiden und dem Urtheil des Christenthums über die Arbeit! Der göttliche Ausspruch: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen", der über den Stammvater und in ihm über das Menschengeschlecht im Allgemeinen erging, sollte ein Spruch des strafenden Richters sein, aber auch ein Segensspruch des barmherzigen Gottes. In Mühe und Arbeit sollte die Sünde gesühnt, der Sünder geläutert und geheiligt werden. Ohne leibliche oder geistige Arbeit zum eigenen Wohle und zu dem Wohle der Gesammtheit erfüllt keiner die Absicht der göttlichen Vorsehung, welche jedem seinen Platz auf dieser Welt zuweist. Doch der menschliche Hochmuth empört sich gegen den Druck dieses Gebotes. Zwar können wir nicht auf Stolz und Vergewaltigung den Unterschied der Stände zurückführen: dieser ist im Weltplan und in der menschlichen Natur, wie wir sie vorfinden, rechtlich begründet; allein den Abstand der Stände, wie ihn das alte Heidenthum fast auf dem ganzen Erdkreise geschaffen hatte und unbarmherzig festhielt, war eine Vergewaltigung des Schwächern ohne Maß und Ziel. Wenige Gewaltige und Große nahmen für sich den Genuß und zwängten die anderen in die drückendste Noth und in die maßloseste Arbeit ein. Es ward die Arbeit zum Loose der Sklaven gemacht. So wie menschliches Gefühl und menschliche Achtung dem weitaus größten Theile der Menschheit versagt wurde, so wurde auch die Arbeit selbst ein Gegenstand der Verachtung und der Schande.

Aus dieser doppelten Fessel der Verachtung und der materiellen Noth hat den Arbeiter und die Arbeit das Christenthum befreit. Christus, der Sohn Gottes, wählt für sich bis zum dreißigsten Jahre das Leben und die Arbeit eines armen Handwerkers; in seinem öffentlichen Leben wählt er arme Arbeiter zu seinen Vertrauten und macht aus ihnen die

Ecksteine und die Fürsten seines Weltreiches. Auch jetzt noch rühmt sich der Papstkönig im Vatican und wird sich dessen rühmen bis zum Ende der Zeiten, der Nachfolger des armen galiläischen Fischers zu sein; die Vollgewalt seiner apostolischen Macht übt er aus im eigenen Namen zwar, aber auch im Namen des allmächtigen Gottes und auch jetzt noch im Namen des Fischers von Bethsaida. Die Verachtung und Niedrigkeit, in welcher bisher die Arbeit darniederlag, hatte sich durch Christus für die Augen des Glaubens in einen Glorienschein verwandelt, und die Christen, welche nach Tertullians Ausspruch schon in den ersten paar Jahrhunderten den Erdkreis anfüllten, setzten ihren Ruhm darein, freiwillig das Merkmal ihres göttlichen Lehrmeisters an sich zu tragen. Herren und Sklaven waren wie Brüder unter einander, wenn auch nicht sofort nach außen hin der Rangunterschied schwinden durfte; aus den Reihen der höchststehenden Männer traten zur Bewunderung der Heiden christliche Helden auf, um die ärmsten Dienstleistungen an Armen und Pilgern zu verrichten; aus hohen und niederen Klassen füllten sich später die Klöster, und alle nahmen Theil an der Arbeit zum Besten des Gemeinwohles und zur Schulung des eigenen Ichs in Tugend und Selbstverläugnung. Ueberall, wohin das Christenthum drang, ward der Arbeit wieder ihr idealer Werth; sie war über ihre ursprüngliche Würde hinaus geadelt.

Aber das Christenthum trug auch dazu bei, der Arbeit ihren materiellen Werth zu schaffen und zu erhalten. Unter seinem Einfluß hat sich erst recht der unabhängige Arbeiterstand entwickelt.

Wenn wir mit diesen Zuständen die gegenwärtigen Verhältnisse vergleichen, dann müssen wir in ihnen eine wiederum eingetretene Entwürdigung und Entwerthung der Arbeit constatiren. Wo findet man noch die Zahl wohlhabender, freier Arbeiter, wie solche zur Zeit des Mittelalters in Städten und Flecken des blühendsten Wohlstandes sich erfreuten? Unsere heutigen Arbeiter sind zum Proletariat geworden, welches sich von den Sklaven der alten Zeit etwa dadurch unterscheidet, daß es in den Tagen der drückendsten Noth keinen Herrn hat, der aus eigenem Interesse für die Erhaltung des Lebens und der Kräfte der Ausgenutzten sorge. Es kann manchmal — das geben wir gerne zu — Schuld der Arbeiter sein. Steigert man die Ausgaben nicht nach der augenblicklichen Einnahme, hält im Gegentheil der junge Arbeiter von Anfang an sein Augenmerk auf Ersparen gerichtet: dann kann bei gutem Willen auch unter wenig glänzenden Lohnverhältnissen noch manches erübrigt werden. Wir

glauben, in vielen Fällen, wo thatsächlich Alles sofort aufgewendet wird, könnte der Arbeiter, zumal der unverheirathete, ohne Mangel zu leiden, wöchentlich eine oder andere Mark zurücklegen und so in nicht gar langer Zeit eine erhebliche Summe zur Gründung und Stützung eines eigenen Hausstandes ansammeln. Wie viel aber auch nur der Ansatz zu einem bescheidenen Besitze die Arbeiterfamilie materiell und moralisch hebt, ist kaum gebührend abzuschätzen. Doch Dank der systematischen Entchristlichung aller Schichten des Volkes, welche so berechnend von tonangebender Stelle betrieben wird, sind viele der Arbeiter ohne Gott und Religion aufgewachsen oder sind den gläubigen Eindrücken ihrer Kindheit bald entfremdet worden. Sie sehen daher in der Arbeit nicht mehr ein von Gott gewolltes Mittel der Selbstheiligung und eine Schule christlicher Entsagung; sie sehen in ihr nur ein hartes Joch, welches die Ungerechtigkeit der Mitmenschen ihnen auferlegt oder doch übermäßig drückend gemacht habe; sie wollen möglichst viel von Genuß und Sinnenlust für sich als Frucht und Lohn ihres Schweißes haben, möglichst viel Zeit zum Feiern und Genießen erübrigen; Einschränkung und Bescheidenheit in den Ansprüchen des Lebens, Ausbeutung der Zeit und Mühe der Arbeit für das jenseitige Leben und für die Mehrung seines Verdienstes ist ihnen leere Fabel geworden; das Luftgebilde gleichmäßiger Vertheilung von Arbeit und Genuß ist ihnen ein Sturmbock, mit dem sie die bestehende gesellschaftliche Ordnung einrennen wollen, aber auch Trümmerhaufen gemeinsamen Elendes für sich und andere zu schaffen im Stande sind. Für ein solches Geschlecht nützt alle Aufhülfe nichts; bloß materielle Besserung ist da nur ein Boden zum kräftigern Fortwuchern der Leidenschaften oder zum Vertauschen derselben.

Allein bei alledem dürfen wir nicht übersehen, daß eine nicht minder große Schuld, wenn nicht eine weit größere, außerhalb der Arbeiter liegt.

Nicht nur die ideelle und sittliche Entwerthung der menschlichen Arbeit, sondern auch ihre materielle Entwerthung hat seit einem Jahrhundert riesige Fortschritte gemacht. Es läßt sich nicht läugnen, mancherorts herrschen Verhältnisse, welche den Arbeitern nicht gestatten, auch nur den allerniedrigsten Ansprüchen auf ein menschenwürdiges Leben gerecht zu werden. Wie viele unserer Arbeiter — es sind ja heutzutage vorzugsweise Fabrikarbeiter — können wohl den Vergleich aushalten mit der wenn auch noch so bescheidenen Lage eines klein- oder großstädtischen Handwerkers vor einigen Jahrhunderten, der damals den kleinen Kreis

seiner Umgebung mit jenen Waaren versorgte, welche jetzt die Fabrik auf den Weltmarkt wirft?

Im letzten Bande dieser Zeitschrift S. 472 u. 473 haben wir ein paar Daten aus den Verhältnissen des Arbeiterstandes in Belgien beigebracht. Wir wollen diese Angaben auch bezüglich einiger anderer Länder ergänzen.

In Nordamerika hat die Arbeiterbewegung soeben in den Maitagen dieses Jahres die bekannte drohende Haltung eingenommen; der fehlenden Leitung und der nicht planmäßigen Berechnung der weitverzweigten Arbeitervereinigungen ist es zu danken, daß ernstere Gefahren sich nicht verwirklicht haben. Wir sind in der Lage, über die Höhe der Löhne einige Mittheilungen machen zu können. The American catholic Quaterly Review (vol. XI. S. 328 ff.) gibt das Resultat der officiellen Ermittelungen für Pennsylvanien vom Jahre 1884, und zwar in doppelter Weise, zuerst die Lohntaxen der Theorie nach und dann die Lohntaxen der Wirklichkeit nach.

Erstere, mit dem gewisse Betriebe zu prunken pflegen, geben einen ganz anständigen Jahreslohn; allein der wirkliche Lohn sinkt um ein Enormes herab, so daß er für amerikanische Verhältnisse als durchaus zu gering erachtet wird. Für deutsche Verhältnisse zwar würde der wirkliche Lohn nicht als so gar karg angesehen werden können. Allein diese sind eben nicht maßgebend; die angeführte amerikanische Zeitschrift urtheilt anders. Sie gibt zuerst eine detaillirte Lohnliste für die verschiedenen Gattungen der Arbeit. Wir begnügen uns mit dem Durchschnittsresultat. In den Eisenerzbergwerken sind in der Theorie die Wochenlöhne der meisten Arbeiter 6—7 1/2 Dollar, thatsächlich jedoch höchstens 3 1/2—4 1/2 Dollar. In den Anthracitkohlengruben lautet die höchst erreichbare Taxe der Lohnarbeiter 8 1/2—12 Dollar per Woche; in Wirklichkeit erreicht sie nicht die Höhe von 6—9 Dollar. In den Asphaltkohlengruben lautet die Höhe des Wochenlohnes über 9 1/2—12 Dollar; thatsächlich ist sie kaum 6—7 Dollar. Bezüglich dieser „thatsächlich" erreichbaren Lohnhöhe sagt dann die Zeitschrift: „Hier muß beachtet werden, daß an diesen ‚thatsächlichen' Löhnen noch verschiedene Abzüge vorgenommen werden; die Arbeiter sind durch ihre Lage gezwungen, sich denselben zu unterwerfen. Diese Abzüge belaufen sich auf 20—25 Procent der Löhne, die den Arbeitern als Creditforderung an die Lohnherren angeschrieben werden. In Anbetracht all dieser Verhältnisse ist es klar, daß die Lohnarbeiter für sich und ihre Familien kaum die Mittel zum

nothwendigsten Lebensbedarf, geschweige denn zu einem anständigen und reichlichen Unterhalt haben. Da scheint keine Gelegenheit oder Aussicht zu sein, daß sie sich je über die Lage von bloßen Sklaven erheben könnten, welche gezwungen sind, ihr Lebtag hoffnungslos zu arbeiten, gerade so, wie es ihre Lohnherren ihnen vorschreiben."

Fragt aber der Leser, woher dieser Unterschied zwischen dem wirklichen Lohn und dem in der Theorie erreichbaren Lohne komme, so liegt die Schuld nicht so sehr an einer zu langen Arbeitszeit, welche etwa für den Normallohn angesetzt wurde, sondern weil die Arbeiter gar nicht all die Tage hindurch beschäftigt werden können, und weil aus mehrfachen und verschiedenen Gründen ein Abstrich an der als Normallohn bezeichneten Taxe vorgenommen zu werden pflegt. Es ist daher nur eine Illusion, wenn die täglich erreichbare Höhe des Lohnes dem Publikum vorgerechnet und darnach der Jahreslohn angenommen wird.

Für die österreichischen Länder hat die „Oesterreichische Monatsschrift für christliche Social-Reform" in den letzten Jahrgängen eine Zusammenstellung der Lohntaxen in verschiedenen industriellen Unternehmungen gebracht und damit Dinge zu Tage gefördert, welche eine haarsträubende Ausbeutung nothbedrängter Arbeiter enthalten. Es genügt, ein paar Beispiele zu erwähnen. Bd. VI. S. 361 wird berichtet: „Ein anderer Unternehmer versteht es, sich Arbeitskräfte zu verschaffen, welche gar nichts kosten. Dieß bewirkt er folgendermaßen: Er nimmt Lehrmädchen auf, vereinbart jedoch vor deren Aufnahme eine vierwöchentliche Probezeit. Während dieser vier Wochen müssen diese armen Mädchen fleißig von 5 Uhr Morgens bis 8 Uhr Abends arbeiten, auch an Sonntagen, um — nach Ablauf der Probezeit als ‚unbrauchbar' entlassen zu werden." Eine nicht minder systematische, nur noch himmelschreiendere Bedrückung der Nothleidenden spielt sich in einem Vorfall ab, welcher weitläufiger wiedergegeben zu werden verdient. Die erwähnte Zeitschrift erzählt a. a. O. S. 408 von jüdischen Großhändlern, „wie sie es in den siebenziger Jahren trefflich verstanden haben, die Socialdemokraten zu benützen, um die Löhne der Kleidermacher Wiens auf jene entsetzliche Stufe zu bringen, auf der sie heute eben stehen. Zur angedeuteten Zeit hatte nämlich die socialdemokratische Bewegung die Gehülfenschaft der Wiener Kleidermacher (d. h. des Kleinbetriebes) erfaßt. ... Hinter den Arbeiterführer steckten sich die jüdischen Großconfectionäre und ermunterten ihn, einen großartigen Strike zu insceniren. Selbstverständlich heuchelten die Kleiderhändler (die Großhändler) lebhafte Theilnahme für ‚die armen, von den

Gewerbsleuten geschundenen' Arbeiter, und um dieser Theilnahme den Schein der Aufrichtigkeit zu verschaffen, unterstützten die Confectionäre die Strikenden sogar mit erheblichen Summen. ... Kein Wunder, daß die Socialdemokraten die Juden für ihre besten Freunde hielten. Der Strike kam selbstverständlich gerade zur Saison zum Ausbruch, sämmtliche Gewerbsleute standen ohne Hülfsarbeiter da und — die Juden verkauften ihr ganzes Waarenlager von alten und neuen Kleidern mit ungeheurem Nutzen. Als die auf Lager befindlichen Kleidervorräthe verkauft waren, war die Saison zu Ende — aber auch die Fonds für die Strikenden waren erschöpft. — Was war das Ergebniß des Strikes? Hunderte von Gewerbsleuten waren ruinirt, die Löhne der Arbeiter waren nicht gestiegen, im Gegentheil, die all ihrer Mittel entblößten Arbeiter mußten nach erfolglos beendetem Strike für die Juden um jeden Preis arbeiten, weil sie bei den mittlerweile zu Grunde gegangenen Gewerbsleuten keine Beschäftigung fanden. Die Juden hatten die Kunden der Gewerbsleute an sich gezogen, außerdem noch einen Riesenprofit gemacht, und das consumirende Publikum hatte theurer gekauft wie bei den Kundenschneidern. Das Schönste dabei aber war, daß die Juden den um Arbeit nachsuchenden Arbeitern mit ächter Pharisäermiene erklärten, ihnen nur deßhalb Arbeit geben zu wollen, weil sie gestriket, daß sie sich jedoch einen Abzug vom Lohne gefallen lassen müßten u. s. w., kurz, sie nützten die Situation auf's Aeußerste aus".

Derartige Vorfälle wollen wir keinenfalls verallgemeinern; allein daß gerade auch in den österreichischen Ländern die Arbeiterlöhne vielfach sehr niedrig stehen, ist offenkundige Thatsache. Sie sind zwar in den verschiedenen Industriezweigen und in den verschiedenen Fabriken derselben Fabrikate so ungleich, daß eine auch nur annähernde Bauschangabe einen richtigen Einblick in die allgemeine Lage nicht vermittelt. In den Webereien und Spinnereien ist allerdings 6—9 Florin schon ein zu den höchsten zählender Wochenlohn; er kann bis unter 4 oder 3 Florin sinken.

In Deutschland soll die Lohnhöhe relativ eine nicht unerheblich bessere sein. Nach Angabe der „Oesterreichischen Monatsschrift" Bd. VI. S. 273 beträgt der Durchschnittslohn von allen männlichen Arbeitern in der Textilindustrie (d. h. mit Einschluß der jugendlichen Arbeiter) wöchentlich 15 Mark, einige Arbeiter können im Wochenlohn bis auf 40 oder 50 Mark steigen. In Brandenburg und Schlesien können weibliche Arbeiter 12—15 Mark, doch nur zeitweise bei Ueberarbeit, wöchentlich verdienen.

Der Lohn, den die Gewerbsleute ihren Arbeitern entrichten, ist

durchgängig höher und in kürzerer Arbeitszeit verdient, als in den Fabriken und in den großindustriellen Betrieben. Nach den Erhebungen der citirten Zeitschrift S. 298 ff. beläuft sich der wöchentliche Verdienst meist auf 10—12 Florin. Bezeichnend ist dabei ein Vergleich, der S. 307 zwischen der Zahlung seitens der Großhändler und der anderen selbständigen Gewerbemeister angestellt wird. „Während die nichtjüdischen, selbstproducirenden Schirmmacher ihren Gehülfen per Dutzend Gestelle 60—80 Kreuzer Lohn zahlen, zahlen die citirten Juden den Arbeitern 25—30 Kreuzer für dieselbe Arbeitsleistung oder stellen es den Arbeitern frei, sich anderweitig um Arbeit umzusehen."

Um einen Vergleich der jetzigen Arbeitslöhne mit dem Lohne zu ermöglichen, wie er vor Jahrhunderten bestand, theilt dieselbe Zeitschrift S. 410 ff. eine kaiserlich sanctionirte Lohntaxe für die Schneider mit aus dem Jahre 1688. Es ist höchst interessant, die 136 verschiedenen Posten zu betrachten, die für die verschiedenartigsten Gegenstände den Macherlohn festsetzen; schwer ist es freilich, hieraus den Arbeitslohn zu entnehmen, welcher nach dieser Taxe auf unsere heutigen Fabrikate fallen müßte. Baron von Vogelsang glaubt nach muthmaßlicher Berechnung sagen zu können, die nominelle Höhe des Lohnes sei heutzutage 1½—2½mal höher als vor 200 Jahren, allein wegen der Vertheuerung aller Gegenstände, die zum menschlichen Leben erforderlich sind, verhältnißmäßig dreimal niedriger als in jener Zeit. Die hierbei gemachte Unterstellung einer siebenfachen Preiserhöhung der wichtigsten Lebensmittel dürfte freilich etwas hoch gegriffen sein. Zu einem nicht unerheblich günstigern Resultate, obgleich es im Vergleich zum Verdienste im 14. Jahrhundert noch ungünstig genug bleibt, gelangen wir denn auch durch einen Hinblick auf die vergleichende Tabelle, welche im 7. Ergänzungsheft dieser Zeitschrift: „Geldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter", von St. Beissel S. J. (S. 186), mitgetheilt wird. Dort sind die Preise und Löhne in Xanten von 1350—1882 verzeichnet. Das Steigen der Löhne vom Jahre 1350 bis zum Jahre 1882 ist für den Tagelohn eines Meisters das 25fache, eines Gesellen das 23fache; das Steigen der Preise für Lebensmittel ist das 30—50fache. Der verhältnißmäßige Lohn ist darnach zwar bedeutend, aber nicht auf die Hälfte gesunken. Nehmen wir aber das 17. Jahrhundert als Vergleichungspunkt mit der Gegenwart, dann sind die Xantener Löhne von damals den jetzigen ungefähr gleich. Das Steigen der Löhne und auch das Steigen der Preise von den gewöhnlichen Lebensmitteln beträgt ungefähr das 4- oder 5fache.

Nach dem bisher Gesagten ergibt sich: 1) daß in einigen Zweigen der Industrie auch heute noch die geschickteren Arbeiter zu einem Verdienst gelangen können, welcher immerhin ein anständiges Auskommen für eine Familie des Mittelstandes schafft; 2) daß eine große Zahl der Arbeiter, welche in früheren Verhältnissen dem behäbigen Bürgerstande würden angehört haben, jetzt kaum mehr als den Verdienst eines Tagelöhners haben, der ohne Nebenverdienst von Seiten anderer Familienglieder zur Erhaltung einer ganzen Familie kaum dürftig ausreicht; 3) in nicht wenig Fällen eine so niedrige Bemessung des Lohnes, daß selbst bei ununterbrochenem Verdienste und Uebermaß der Arbeitsdauer auch nicht einmal die allernothwendigsten Lebensbedürfnisse für eine Familie bestritten werden können, und die Familien solcher Arbeiter förmlich auf Aushungern und Betteln angewiesen sind. Es ist in der That eine materielle Entwerthung der menschlichen Arbeit, wenn ein voller Arbeitstag eines arbeitskräftigen und arbeitsfähigen Mannes nicht mehr ausreicht, um in ledigen Tagen sich einen genügenden Sparpfennig zu hinterlegen, wenn ein Familienvater unter Beihülfe der gemachten Ersparnisse und der Mitsorge seiner Gattin durch sein Arbeitsverdienst nicht mehr den bescheidensten Lebensansprüchen der Seinigen gerecht werden kann. Diese Entwerthung ist eingetreten und konnte erst eintreten, als man die christlichen Grundsätze für die sociale Ordnung verlassen und mit ihnen die rein natürlichen Forderungen des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit über Bord geworfen hat. Verfolgen wir dieß näher. Ein genauerer Einblick in die mittelbaren und unmittelbaren Ursachen der Arbeitsentwerthung wird zugleich die Wege zeigen zur materiellen Hebung jener so zahlreichen Klasse von Menschen, die in Gefahr ist, das besitzlose Proletariat bis zum Uebermaß anwachsen zu lassen.

Es ist noch lange kein Jahrhundert verflossen, seit die erste Maschine in bis dahin nicht geahnter Weise die Naturkräfte dem Menschen dienstbar machte und eine großartige Erleichterung der Arbeit versprach. Das ist ja zweifelsohne die naturgemäße Bestimmung jedes Werkzeuges — die Maschine ist ein solches —, die menschliche Arbeit zu unterstützen, ihre Ertragsfähigkeit zu vermehren. Was ist nun in Wirklichkeit eingetreten? Die Arbeit hat Unterstützung gefunden, aber der Arbeiter keine Erleichterung, sondern Vermehrung der Mühe und Noth. Die Ertragsfähigkeit der Arbeit in Verbindung mit ihrem Werkzeuge ist unglaublich gestiegen, mit den Erzeugnissen aller möglichen Gegenstände, welche zum Bedarf und Nicht-Bedarf des menschlichen Lebens gehören, ist der Markt über-

schwemmt, die Magazine angehäuft, die Genußsucht ist vermehrt, der Genuß selber oder nur der Gebrauch des Nöthigen bei dem großen Theile der Menschheit unmöglich gemacht. Woher dieses? Der Bedarf an Arbeitskraft im Allgemeinen ist freilich größer geworden, schon durch die erhöhten Ansprüche, welche durchschnittlich auf die Erfordernisse zum menschlichen Leben erhoben werden; allein die Arbeitskraft der Maschine ist so unverhältnißmäßig gewachsen, daß die menschlichen Arbeitskräfte durch ihren Ueberfluß entwerthet wurden, sobald sie in Dinglohn traten. Da wußte der Eigennutz zuerst am Lohne zu drücken, dann, um weniger Arbeiter zu benöthigen, an der Arbeitszeit zu schrauben; ungezügelte Concurrenz und Ueberproduction brachte Stockung der Arbeit, Brachlegen der Arbeiter und damit Angebot der Arbeit oder schmutzige Erzwingung der Arbeit zu niedrigerem Lohne. Der ganze Vortheil fiel dem Werkzeuge, der Maschine zu und ihrem Besitzer, nicht dem Arbeiter, der außer Stande war, die eigene Arbeit mit eigenem Werkzeug, d. h. eigener Maschine, zu verbinden. Würde menschliche Arbeitskraft und Werkzeug im Besitz derselben Hände sein, dann wäre freilich für die einzelnen erfolgt, was die Maschine im Großen versprach: Erleichterung der Arbeit und Erhöhung ihres Ertrages; es wäre Erleichterung auch der Arbeiter eingetreten und trotz geringerer Arbeit Erhöhung des Wohlstandes.

Soll nun diese Theilung zwischen dem Besitz der Arbeitskraft und der Maschinen oder Fabrikanlagen als eine Ungerechtigkeit angesehen werden? Keineswegs. Es können nicht alle reiche Crösus sein: dafür hat Gott der Herr sehr weise schon gesorgt. Wer wollte dann auch die Arbeiten noch verrichten? Die Entwickelung der wirthschaftlichen Verhältnisse ist einmal so, daß erst dann gerade eine recht gedeihliche Ausnützung der Naturkräfte durch Maschinerien aller Art stattfindet, wenn dieselben in großartigem Maßstabe angelegt sind: das erfordert eine Ansammlung und Verwendung von vielen Arbeitern zu Einem Zweck. Damit ist irgend eine Unterordnung der Arbeiter unter den Leiter des industriellen Unternehmens von selbst gegeben. Das Lohnsystem ist alsdann an und für sich die unmittelbarste Folge; der Herr oder Eigenthümer einer Fabrikanlage wird sich die Arbeitskräfte dingen und dieselben für *seine* Zwecke verwenden.

Denkbar sind noch zwei andere Ordnungen, welche beide eine corporative Verbindung der Arbeiter zur Voraussetzung haben: die eine Art ist das Gesellschaftssystem zwischen Arbeitgeber und Arbeiter, die andere eine Verschmelzung der Arbeiter und Arbeitgeber, oder vielmehr eine Aus-

merzung der letzteren Klasse in der Weise, daß die corporativen Verbindungen der Arbeiter selbst Herren und Leiter des Betriebes würden und etwa durch Aufnahme fremden Kapitals gegen Entgelt dieses sich und ihrem Betriebe dienstbar machten. Die erstere ist das System des Gesellschaftsvertrags, das zweite kann füglich das System der industriellen Arbeitercorporationen genannt werden. Jenes System nun, nach welchem die Arbeiter mit dem Arbeitgeber in Nebenordnung durch Gesellschaftsvertrag sich verbinden würden, ist theoretisch zwar sehr menschenwürdig, in der That auch zuweilen ausführbar, doch in seiner Allgemeinheit kaum zu verwirklichen. In seiner Allgemeinheit würde es eine Selbstlosigkeit seitens der besitzenden Klasse, ja auch seitens der Arbeiter erfordern, wie sie auf dieser Welt als Gemeingut der großen Masse vergeblich gesucht wird, am allerwenigsten aber in unserer so religionsarmen Zeit in's Leben treten kann. Die gegenseitigen Interessen kreuzen sich zu sehr. Sollte nur im Gesellschaftssystem eine Besserung der Lage der Arbeiter möglich sein, dann bezweifelten wir, ob jemals auf ein Verwirklichen solcher Besserung gehofft werden könnte. Jeder Großbetrieb gründet naturgemäß auf Unterordnung, nicht Nebenordnung der verschiedenen Betheiligten. Das verstößt auch weder gegen die Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes und der Gerechtigkeit, noch gegen die Grundsätze des Christenthums. Nicht bloß bei der Industrie, auch bei der Landwirthschaft hat es zu allen Zeiten eine ähnliche Abstufung unabhängiger Großbesitzer und abhängiger Pächter, oder auch Arbeiter, gegeben, welche durch Bearbeitung fremden Bodens und durch die ihnen zufallende Entlohnung für die den Herren geleisteten Dienste ihren Unterhalt fanden.

Doch kann nicht das Verhältniß ein umgekehrtes sein, besonders beim Arbeiter in den verschiedenen Zweigen der Industrie? Das wäre im gewissen Sinne beim Systeme industrieller Arbeitercorporationen der Fall. Wir stehen keinen Augenblick an zu behaupten, daß dieses der eigentlichen und richtigen Idee über den Werth der menschlichen Arbeit am besten entspräche. Menschliche Arbeit und Thätigkeit ist der Idee nach eigentlich das Beherrschende; der Stoff und das Instrument, durch Hülfe der menschlichen Arbeit erst im vollen Sinne fruchtbringend oder ertragsfähig gemacht, das Niedere und Dienende. Wenn auch die menschliche Arbeit in geistige und körperliche geschieden ist und der ersteren unzweifelhaft der Vorrang gebührt, so stehen doch beide über dem leblosen Instrument, um so mehr über dem todten und arbeitslosen Geldkapital, welches erst durch weitere Verwendung zum ertragsfähigen Instrument und eigentlichen Ka-

pital gemacht wird. Für dieses System ergreift mit Wärme der Marquis de la Tour-du-Pin das Wort in einer eben veröffentlichten kleinen Schrift: Le centenaire de 1789, étude d'économie sociale. Als Idee für eine Neugestaltung der socialen Ordnung ist die Ausführung beachtenswerth. Wir theilen die betreffende Stelle in Uebersetzung mit:

„Auch für solche, welche mit Grund glauben, daß der Reiche immer von der Arbeit des Armen, der Arme vom Ersparniß des Reichen gelebt hat und leben wird, handelt es sich gerade darum, ob man annehmen muß, es könne dieses Ersparniß nur in der Form eines persönlichen und unbeständigen Tagelohns gereicht werden; oder ob nicht die Kapitalisten wie das allgemeine Wohl der menschlichen Gesellschaft ihre Rechnung dabei finden, wenn Anlagekapitale gegründet, oder auch auf dem Wege der Amortisation veräußert würden zu Gunsten von professionellen Corporationen, falls dieselben nur durch ihre Fähigkeit und geeignete Einrichtung feste Garantie bieten. Diese Corporationen würden den Betrieb der Minen und Fabriken, selbst den Transport übernehmen, sei es unter Rechnungsablage und unter Mitverwaltung der Actionäre, sei es unter Zahlung eines Bauschquantums an dieselben.

„Vom finanziellen Standpunkte aus bietet es keine ernste Schwierigkeit, daß zu Gunsten einer professionellen Corporation das Anlagekapital amortisirt würde, welches beim Beginn des Unternehmens eine Actiengesellschaft hergäbe. Es ist dasselbe Verfahren, in welches die Eisenbahngesellschaften zu Gunsten des Staates eingewilligt haben zum Austausch ihres Monopols; eben dasselbe wird ja auch beim Bodencredit zu Gunsten der Anleiher beliebt.

„Vom industriellen Standpunkte betrachtet, würden die professionellen Corporationen durch ein unveräußerliches Anlagekapital, das nach einer gewissen Zeit ihr Eigenthum wäre, wohl um so mehr angespornt werden, sich in technischer Beziehung möglichst zu vervollkommnen.

„Was endlich den socialen Standpunkt betrifft, so würden in einer derartigen Ordnung der Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft weit bessere wirthschaftliche Garantien geboten, als es unter der gegenwärtigen Ordnung der anonymen Gesellschaften geschieht: diese könnten übrigens ohne Schwierigkeit zur Umbildung durch Amortisation ihres Kapitals gezwungen werden."

Dieß hieße in der That, den unabhängigen Handwerkerstand des christlichen Mittelalters wieder auferwecken, aber im Gewande der Neuzeit und mit allen Hülfsmitteln der Neuzeit ausgerüstet. Hätten wir eine

durch und durch christliche Gesellschaft, so würde eine solche Neuordnung der Verhältnisse wohl nicht schwierig sein. Vielleicht hätten sich, wäre der Einfluß christlicher Ideen nicht gehemmt worden, die Verhältnisse von selbst so entwickelt, daß wir eine derartige Arbeiterordnung, einen freien, wohlhabenden Arbeiterstand besäßen. Wie die Lage der Dinge heutzutage ist, würde es gar schwer sein, diese Ordnung einzuführen oder praktisch aufrecht zu erhalten. Die Schwierigkeiten dürften nicht gerade zu ihrem geringsten Theile von Seiten der Arbeiter selbst erwachsen. Die Leitung solch weitreichender Corporationen müßte doch eben Männern höherer Bildung anvertraut werden; eine Abstufung in der Theilnahme am Gewinn nach Verhältniß der Arbeit und der Art der Arbeit wäre unvermeidlich: dieß würde jedoch ohne arge Reibungen und Störungen nicht geschehen können. Für's erste halten wir daher auch diese Art einer Neuordnung der Verhältnisse für nicht erreichbar. Wenn wir außerdem hinblicken auf den wenig guten Willen, den nach dieser Richtung hin die thatsächlichen Inhaber der Industrie und die maßgebenden Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaften bekunden würden, so wird die Verwirklichung besagter Idee noch weiter in die Ferne gerückt. Was jedoch thatsächlich erreicht werden kann und worauf die Thätigkeit der berufenen Faktoren zunächst hingerichtet sein muß, ist, wenn auch nicht Abschaffung, so doch Besserordnung des Lohnsystems, durch welche man dem Bedürfniß der Arbeiter Rechnung trägt.

Nach den jetzigen Verhältnissen sind es unseres Bedünkens zwei Uebel, mit welchen die Handhabung des Lohnsystems behaftet ist: Unregelmäßigkeit der Lohnarbeit und für manche Fälle ein zu tiefer Lohnsatz. Die brennende Frage ist, diesen beiden Uebeln abzuhelfen, d. h. die geeigneten Mittel zu dieser Abhülfe aufzufinden und dieselben zur wirklichen Durchführung zu bringen. Die Zahlung der Minimaltaxe eines gerechten Lohnes muß erzwingbar sein, die Leistung eines auch über solchen Minimalsatz hinausgehenden Lohnes nach Billigkeit und Edelsinn muß durch Neuordnung der wirthschaftlichen Verhältnisse angebahnt werden.

Wo eine Verletzung der Minimaltaxe des gerechten Lohnes seitens des Arbeitgebers beginnt, ist aus sich schwer zu bestimmen, noch schwerer ist es, den Nachweis der Ungerechtigkeit zu liefern und gerichtlich zu erhärten. Doch wo notorisch der Reingewinn für den Unternehmer auf Hunderte von Tausenden steigt und dem Arbeiter der Lohn so beschränkt wird, wie oben einige Daten lauten, so daß mit etlichen Kreuzern der tägliche Haushalt bestritten werden muß, da liegt die Ungerechtigkeit so offen zu Tage,

daß es eigentlich eines Privatklägers nicht bedürfen sollte, um solch himmelschreiende Verbrechen weit strenger als Diebstahl und Einbruch zur Strafe zu ziehen. Es ist ein Hohn auf die Gerechtigkeitspflege, den Raubanfall, der höchstens auf die Erbeutung von einigen hundert Mark gerichtet war, mit schwerem Zuchthaus zu bestrafen und solche als Ehrenmänner gelten zu lassen, welche ganze Klassen von Menschen planmäßig ausrauben und durch Beschränkung auch bescheidener Lebensansprüche vor der Zeit in's Grab bringen.

Zu solch augenfälliger Ausbeutung gehört freilich eine so unverfrorene Hartherzigkeit, wie sie bei einem Christen nicht denkbar sein sollte. Vor dem Richterstuhl des eigenen Gewissens kann aber schon leichter irgendwelche Ungerechtigkeit erweisbar sein, wenn auch nicht durch scharfe Linien die Grenze gezogen werden kann. Wir brauchen nicht die menschliche Arbeit oder gar den Menschen zu einer Waare zu machen und können dennoch behaupten, daß die Werthschätzung der menschlichen Arbeit, das gerechte oder ungerechte Maß dieser Werthschätzung denselben Einflüssen unterliegt, wie der Preis der Waare, und deßhalb aus ähnlichen Momenten sich zusammensetzt, aus denen sich der Waarenpreis entwickelt. Gerade weil verschiedene Elemente auf die Bestimmung des Werthes einwirken, ist es einseitig, nur ein einziges zu berücksichtigen und beispielsweise zu behaupten, der gerechte Lohnsatz müsse sich nach dem Werthe der hergestellten Waare richten. Auch der Waarenpreis, obgleich noch völlig innerhalb des Rahmens der Gerechtigkeit, richtet sich nicht bloß nach dem Preis des Materials und den Herstellungskosten: müßte ja sonst sofort auf Ungerechtigkeit erkannt werden, wenn die Herstellung der einen Waarensorte gewinnreicher ist, als die einer andern. So richtet sich auch der Werth der menschlichen Arbeit, speciell der Lohnarbeit, zwar nicht einfachhin nach dem Erzeugniß der Arbeit, doch ist die gerechte Bestimmung des Lohnes von dem Werthe der Erzeugnisse abhängig. Es sind aber noch viele andere sehr schwankende Momente mitbestimmend. Wenn verschiedenartige Arbeiten, körperliche und geistige, aufgewendet werden müssen, so ist schon eine Vertheilung des auf die ganze Arbeit fallenden Gewinnes oder Lohnes höchst schwankend und vielfach willkürlich: geistige und körperliche Arbeit ist zu ungleichartig, als daß die eine durch die andere sich messen ließe. — Das größere oder geringere Angebot von Arbeitskräften kann ebenfalls mitbestimmend auf die Lohnhöhe einwirken. — Es sind ferner die verschiedenen Elemente zu betrachten, aus denen außer der Arbeit die Herstellungskosten sich ergeben: die Kosten der Anlage, deren Instand-

haltung und Abnützung, die Beschaffung des Rohmaterials, das Risico, welches bei dem Unternehmen auf dem Eigenthümer lastet. Alles dieses sind Momente, von denen die einen größerer, die anderen geringerer Schwankung unterliegen und nach denen sich mit größerer oder geringerer Spannweite der noch innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit bleibende Gewinnanspruch des Eigenthümers oder Unternehmers bemißt. Die endgültige Festsetzung des Arbeitslohnes wird erst durch Uebereinkunft geregelt; die freie Uebereinkunft des Arbeitgebers mit dem Arbeiter bannt alle jene schwankenden Elemente in feste Grenzen. Nur liegt die Gefahr nahe, daß unter Ausnützung der Noth des einen die Freiheit des andern vergewaltigt und somit die anscheinend gerechte Festsetzung des Lohnes dennoch im Grunde eine ungerechte wird. Thatsächlich ist sie das, wenn der Lohn im Allgemeinen niedriger ist, als daß der Arbeiter aus ihm seinen entsprechenden Lebensunterhalt und den Unterhalt seiner erwerbslosen Familie bestreiten könnte. Wenigstens ist dieß festzuhalten, so lange der Gesammtgewinn eines industriellen Unternehmens eine solche Lohnhöhe zuläßt. Sänke der Gesammtgewinn dauernd tiefer, so würde das Geschäft eben unrentabel und nicht mehr bestandfähig sein. Zufällige Verluste aber, die etwa der Geschäftsinhaber erleidet, oder zufällige Vertheuerung im Ankauf des zu verarbeitenden Materials können keine gerechte Veranlassung bieten, unter den sonstigen Minimalsatz des Arbeitslohnes herunterzusteigen, wie auch zufällige Vertheuerung der billiger angefertigten Waare nicht zur Erhöhung des Arbeitslohnes absolut verpflichtet.

Leider geschieht es nur zu häufig, daß die Sucht nach möglichst hohem Reingewinn zur Ausnützung zufälliger Verhältnisse auf Kosten der Arbeiter führt. Zuerst wird erträglicher Lohn gezahlt; wenn Ueberproduction und Concurrenz den Gang des Geschäfts flau gemacht hat, müssen Arbeiter entlassen oder die Löhne verringert werden, um das Geschäft in Blüthe zu halten, vielleicht gar um den Zusammenbruch zu verhindern; beim allmählichen Steigen des Gewinnes bleiben die verminderten Löhne, um den seit länger erlittenen Gewinnausfall zu decken: so werden dann die Unterlöhne dauernder und allgemeiner. Schließlich wird es schwer zu sagen, ob und wo für den einzelnen Arbeitgeber durch die Zahlung niedrigen Lohnes die Gerechtigkeit verletzt wird oder nicht. Solchen Mißständen wäre von selbst abgeholfen, wenn alle vom wahren Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühl getragen würden, wenn bei allen wahre christliche Nächstenliebe den Arbeitern gegenüber Platz griffe. Da aber von vornherein eine ganze Anzahl aus der besitzenden Klasse dieser

Gefühle baar ist und nur den Mammonsgötzen bei jedem Thun und Lassen beräth, so können selbst die Bessergesinnten der Arbeitgeber nicht den vollen Ernst mit der Aufbesserung der Löhne machen, wie es an sich der Billigkeit und unter anderen Verhältnissen sogar der strengen Gerechtigkeit entsprechen würde. Die Concurrenz gewissenloser Kapitalisten würde sie ganz erdrücken. Wo nun selbsteigenes Handeln unmöglich oder erfolglos ist: da kann und soll die öffentliche Auctorität mit ihrem Zwang eingreifen. Sie kann und soll unmittelbar oder mittelbar die unbändige Concurrenz in gewisse Schranken weisen, nöthigenfalls auch die Lohnhöhe regeln.

Dem öffentlichen Wohle schuldete es die Auctorität zunächst, daß sie die Fabrikanten, welche in eine Gegend oder an einen bestimmten Ort eine Masse Arbeiter hinziehen, für eine dauernde Beschäftigung dieser Arbeiter garantiren ließe; sie ist berechtigt, die Erlaubniß zu einer Industrieanlage von dieser vollen Garantie abhängig zu machen. Jetzt geschieht es leider zu oft, daß nach ein paar Jahren Hunderte oder Tausende von Arbeitern auf die Straße geworfen werden und brodlos sind. Die öffentliche Auctorität schuldet es den meist schutzlosen Arbeitern, daß diese besonders in Schutz genommen und daß mehr zu deren Gunsten als zu Gunsten der Großbesitzer gethan werde. Welch eine Verminderung des Angebotes der Arbeit würde erreicht, welch eine entsprechende Lohnerhöhung daher und menschenwürdigere Lage des Arbeiterstandes angebahnt, wenn Kinder und Frauen grundsätzlich aus den Fabriken ausgeschlossen würden, oder doch nur in beschränktem Maße zur Verwendung kämen: der Lohn des Mannes sollte entsprechend erhöht werden, und die scheinbar lohnbringende Fabrikarbeit der Frau würde, nur zu Gunsten des Wohlstandes, in die Sorge für Haus und Herd verwandelt. Wir erwähnen weiter die Beschränkung der oft in's Uebermaß gesteigerten Arbeitszeit, die thatsächliche Abschaffung der Sonn- und Feiertagsarbeit, falls nicht erwiesene Noth zum Gegentheil vorliegt; nothwendige Ueberwachung der Production, damit nicht der Ueberfluß eine Entwerthung der Waare und folgerichtig eine Arbeitsstockung und Entwerthung der Arbeit herbeiführe.

Damit sind nur flüchtig einige Punkte namhaft gemacht, deren Regelung von selbst als nothwendig in die Augen springt. Bei gesetzlicher Durchführung solcher und ähnlicher Mittel kann nicht dieses die Frage sein, ob das Kapital Einbuße erleide, sondern ob der Arbeit ein der Billigkeit entsprechender Preis zuertheilt werde. Daß dem Kapital, der

geistigen Arbeit, dem Risico sein Theil verbleibe, ist nicht gegen die Ordnung der Gerechtigkeit; daß aber auf Kosten der Arbeit das todte Kapital einen unverhältnißmäßigen Theil sich aneigne, dazu ein großentheils fingirtes Kapital, ist den Forderungen der Gerechtigkeit nicht entsprechend. Nicht ohne Grund sage ich ein großentheils fingirtes Kapital. Denn wenn bei Gründung eines industriellen Unternehmens sofort für 70 oder 80 Mark Einlage die Actie auf 100 lautet und nach diesem Nennwerth der gebührende Gewinnantheil berechnet wird, so haben wir in der That schon ein gutes Stück fingirtes, vielleicht ungerecht fingirtes Kapital. Und was erst gar, wenn durch Vervielfachung der Fiction das Kapital schließlich doppelt oder dreifach so hoch lautet, als es wirklich zur Verwendung gekommen ist! Wenn dann bei geringer Dividende über unrentables Geschäft geklagt wird, dann ist solche Klage Schwindel und die Beanspruchung eines auch nur mäßigen Gewinnstes nach dem Nennwerth der Einlage eine ungerechte Ueberfütterung des arbeitslosen Besitzes.

Gestaut muß der Strom werden, der unaufhaltsam in den weiten Schlund der Milliardenkisten fließt und Tausende von Kleinbesitzen verschlingt: er wird es aber nur, wenn mit Gerechtigkeitssinn auch christliche Liebe und christliche Grundsätze im Herzen des Volkes sowohl, als im Herzen der leitenden und der herrschenden Klasse Wurzel fassen.

A. Lehmkuhl S. J.

Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen.

(Schluß.)

5. Wir haben bisher die Gleichheit der göttlichen Eigenschaften betont. Dagegen erhebt man nun, besonders von pietistischer Seite, einen Einwurf, der auch vielfach direct gegen die ewigen Strafen vorgebracht wird: Ist es denn nicht wahr, was die Offenbarung lehrt, daß Gott *mehr geneigt ist zur Erbarmung, denn zur Strafe?* Ist nicht, wie die heilige Schrift sagt, „*seine Barmherzigkeit über alle seine Werke*"? Stellt sie nicht an tausend Stellen diese als die hervorragendste Eigenschaft Gottes dar? — Mit diesen Ausdrücken kann

die heilige Schrift offenbar nicht meinen, daß die Güte Gottes, in sich betrachtet, größer sei als seine übrigen Eigenschaften; das ist selbstverständlich. In sich, d. h. ohne Beziehung zu den Geschöpfen, betrachtet, ist Gott nothwendig in jeder nur denkbaren Hinsicht und deßhalb in allen seinen Eigenschaften die höchste und unbedingteste Vollkommenheit; da können mithin keine verschiedenen Grade stattfinden. Es ist also hier nicht die Rede von diesen Eigenschaften selbst, sondern von ihrer freiwilligen Bethätigung nach außen hin. Mit anderen Worten: obschon Gott, Störung der sittlichen Ordnung vorausgesetzt, seine Gerechtigkeit oder seine Güte gleichmäßig offenbaren kann, so hat er doch frei beschlossen, an den Menschen letztere mehr zu bethätigen, denn erstere. Von dieser Bethätigung nun redet die heilige Schrift. Aber von welcher Zeit redet sie? Zunächst nur von der Zeit vor dem Tode, von der Menschheit auf dieser Erde; denn nur darauf beziehen sich sämmtliche Stellen der heiligen Schrift. Fast alle Stellen des alten Testamentes beziehen sich auf die göttliche Leitung in der Geschichte des auserwählten Volkes. Nach dem Tode, so lehrt uns klar Schrift und Glaube, tritt genau abwägende Gerechtigkeit in den Vordergrund. „Reddet unicuique secundum opera ejus", das ist der große Rechtsgrundsatz, den der Erlöser selbst für jene Zeit als maßgebend aufgestellt hat. Das schließt jedoch nicht aus, daß sogar im Jenseits Gottes Güte sich mehr offenbare als seine Gerechtigkeit: denn die Hölle straft nie über, sondern vielmehr unter Verdienst, während der Himmel über Verdienst belohnt.

6. Es ist sehr natürlich, daß wir Menschen uns von der göttlichen Wesenheit Begriffe bilden nach Art unserer eigenen Natur. Wir vermenschlichen das höchste Wesen und bilden uns dabei noch ein, wir vervollkommneten unsere Erkenntniß desselben. Aus solchen gar zu menschlichen Vorstellungen geht ein Einwurf gegen die ewigen Strafen hervor, der sehr häufig gehört wird: Gott droht nur mit der ewigen Strafe, so sagt man; endlich wird er sich doch erbarmen. Schuf er doch den Menschen zu ewigem Glück, indem er selbst das Bedürfniß, den Durst, die Sehnsucht darnach in des Menschen Brust legte. Was aber die Natur selbst verlangt, kann ihr der weise Schöpfer nicht für immer verweigern.

Gott droht nur. — Ist es in der Offenbarung, speciell in den Worten des Gottmenschen ausgedrückt, daß Gott nur drohen will? Gewiß nicht. Wenn er von der ewigen Strafe spricht, so drückt er sich gewöhnlich gar nicht in der Form einer Drohung aus; er versichert uns einfach, es existire ein bestimmter Ort, wo der Wurm nicht stirbt,

wo das Feuer nicht erlischt, oder unauslöschbar ist; er erzählt von diesem Orte, wie einer, der ihn kennt, beschreibt ihn wie einer, der ihn sieht, bestimmt, klar und einfach, und droht nicht bloß damit, nein, er versichert seine Zuhörer, daß der Sünder hineingestoßen wird; er erzählt auch von den Leiden solcher, die sich bereits dort befinden. Aber mehr noch. Er hat sich gewürdigt, uns schon jetzt den Richterspruch kund zu thun, den er einmal als Richter der Menschheit aussprechen wird, wörtlich genau. Und welche Worte? „Besitzet das Reich, das euch bereitet ist von der Gründung der Welt her. — Weichet von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer." Das ist keine Drohung, es ist eine Erzählung, ein Schauen des Zukünftigen, eine Weissagung, wie die ganze Erzählung des zukünftigen Gerichts. Er sagt ausdrücklich: dieß wird das Ende der Menschheit sein, diese Worte wird der Richter sprechen. Von der Form einer Drohung ist hier keine Spur zu finden. Und er schließt mit den Worten: „Und es werden gehen diese in die ewige Strafe, die Gerechten aber in das ewige Leben." „Es werden", das bezeichnet bei allen Menschen etwas, das einmal wirklich geschieht. Das „ewige Leben" ist kein eitles Versprechen, es ist Wirklichkeit; ebensowenig also die „ewige Strafe" eine eitle Drohung. Das „Leben" ist offenbar wirklich ewig, wird nie enden; bei der „Strafe" gebraucht der Herr genau denselben Ausdruck, also auch in demselben Sinne: wirklich ewig.

In den Worten des Richters also liegt nichts weniger als eine bloße Drohung. Wenn er nun dennoch nur eine solche beabsichtigt hätte, was nothwendig der Fall wäre, wenn die Strafe nicht wirklich ewig dauerte, was hätte Christus dann gethan? Er hätte anders gesprochen, als er es im Sinne hatte, anders als die Wahrheit sich verhält, und das mit Wissen und Willen, er hätte uns in Irrthum geführt in Bezug auf das wichtigste Ereigniß, welches je über das Menschengeschlecht kommen wird, in Bezug auf die schwerstwiegenden Worte, die je von menschlichen Lippen fielen. Ueber Dinge von welterschütternder Tragweite hätte er zur Menschheit gesprochen, wie eine Amme spricht zu Kindern, die sie in Schrecken jagen will. Ist nun aber Christus die ewige Wahrheit, dann müssen wir mit der ganzen katholischen Kirche aller Länder und aller Zeiten diese Worte genau so nehmen, wie sie gesprochen wurden, ohne künstliche Deutung, als nackte Wahrheit; freilich auch als eine Drohung, aber als eine im vollsten Ernste gemeinte Drohung, deren Erfüllung göttliche Wahrhaftigkeit verbürgt.

Endlich wird sich Gott doch erbarmen, Gnade für Recht er-

gehen lassen. — Bei solchen Trostgründen denkt man sich Gott denn doch gar zu menschlich. Sein Abscheu vor der Sünde und dem Sünder, insofern sich dieser eins macht mit der Sünde, ist nicht gleich einer aufwallenden Leidenschaft, deren Sturm sich im Laufe der Jahrtausende wohl beruhigen möchte; er ist unendlich ruhig, still wie die Ewigkeit selbst. Gottes Urtheil über den Sünder ist von Ewigkeit her so weise „durchdacht“, so genau „abgewogen“ — um uns auch einmal menschlich auszudrücken —, daß es schon für eine Ewigkeit gelten kann, und eine spätere Verbesserung desselben einfach absurd wäre. Oder sollte er im Laufe von Jahrtausenden durch die Leiden der Verdammten zu Mitleid bewegt werden? Dann mußte er schon von Ewigkeit dieses Mitleid fühlen und konnte sie deßhalb nicht zu ewiger Strafe verurtheilen; denn damals sah er schon ebenso klar jede ihrer Qualen, wie er sie je später sieht. Eben aus ewigem „Mitleid“ mit ihren Qualen gab ihnen der Erlöser alle Mittel, denselben zu entgehen. Nur ein solches „Mitleid“ ist Gottes würdig, weil allein unendlich groß. Denn offenbar ist „sich endlich erbarmen“ ein geringeres, folglich begrenzteres Erbarmen, als „sich von Ewigkeit her erbarmen“; ersteres hatte einmal einen Anfang, hat eine Ewigkeit hindurch nicht existirt, letzteres lebt von Ewigkeit her, ist also allein unbegrenzt, unendlich und folglich einzig Gottes würdig. Noch viel weniger aber ist ein „Mitleid“, das auf Unkenntniß der Zukunft und Veränderlichkeit der Gesinnung beruht, möglich in Gott; war es ja sogar in der menschlichen Natur des Erlösers unmöglich, viel mehr so in der göttlichen. — Doch gehen wir der Sache etwas mehr auf den Grund. Bisher redeten wir so, daß es scheinen könnte, als wenn in Gott die Gerechtigkeit und Heiligkeit seiner Güte gleichsam das Gleichgewicht zu halten hätten, als wenn es in Gott verschiedene Eigenschaften und Neigungen gäbe, die möglicherweise mit einander in Zwiespalt gerathen könnten. Das aber ist unrichtig. Nicht bloß findet immer die vollkommenste Harmonie zwischen seinen Eigenschaften statt; nein, Gott hat, genau gesprochen, nicht mehrere Eigenschaften, sondern nur eine, oder vielmehr ist nur eine höchst einfache Wesenheit, die zugleich Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit u. s. w. ist. Wir gebrauchen freilich diese verschiedenen Namen; hätten wir aber eine so umfassende Kenntniß Gottes, wie Gott selbst sie besitzt, so würden wir statt all dieser Benennungen nur einen einzigen Namen anwenden, weil alle diese sogenannten „verschiedenen Eigenschaften“ Gottes so vollständig eins und dasselbe mit einander sind, wie z. B. die Gerechtigkeit Gottes mit sich selbst eins und

dasselbe ist. Die Barmherzigkeit Gottes ist also ihrem innersten Begriff und Wesen nach die unendliche Heiligkeit und Gerechtigkeit selbst. Denn wäre sie das nicht, dann umschlösse sie nicht in ihrem innersten Wesen alle nur denkbare sittliche Vollkommenheit und wäre mithin nicht selbst unendlich vollkommen. Die göttliche Barmherzigkeit muß folglich als unendlich heilige Barmherzigkeit einen unbegrenzten Abscheu gegen die Sünde in sich tragen. Wohlwollen, Nachsicht, Toleranz gegen das Böse selbst ist einer solchen Barmherzigkeit unmöglich. — Es kann Gott nicht ergehen wie einem Menschen, so daß er am Ende durch die Leiden des Bösen zum Mitleiden bewegt, umgestimmt würde; sein Erbarmen ist ein viel zu heiliges, viel zu reines Erbarmen, als daß es je das mindeste von seinem Hasse gegen die Sünde verlieren könnte; ein viel zu gerechtes, um je von dem Urtheile, welches es selbst — denn es ist ja in sich eins mit der Gerechtigkeit — über den Verdammten ausgesprochen, auch nur um eines Haares Breite abzuweichen. Nur ein solches Erbarmen ist wahrhaft göttlich, weil vollkommen in jeder Hinsicht. Unser Erbarmen kann freilich ein unheiliges, ein sentimentales und deßhalb ein ungerechtes sein, und das ist menschlich.

Doch verfolgen wir obigen Einwurf weiter: Gott selbst schuf ja den Menschen zu ewigem Glück; sein ganzes Wesen ist dazu bestimmt; die Sehnsucht darnach ist das einzige, alles umfassende Naturstreben seines Geistes, und alle seine Fähigkeiten sind ihm nur deßhalb anerschaffen, um mit Hülfe derselben dieses Ziel zu erreichen. Würde ihm nun Gott dasselbe dennoch verweigern, so träte er in offenbaren Widerspruch mit sich selbst; denn er legte in die Natur das nothwendige Streben nach Glück, nach Glückseligkeit und verweigerte diese selbst.

Ohne Zweifel ist es nothwendig, daß der Naturzweck eines jeden Wesens auch wirklich erreicht werde; aber es gibt eine zweifache „Nothwendigkeit", nämlich eine physische und eine sittliche, ein „müssen" und ein „sollen". Da nun jedes Wesen seinen Naturzweck durch den Gebrauch seiner Naturfähigkeiten, d. h. durch sein eigenes Handeln zu erreichen hat, und zwar durch ein Handeln, welches der Art und Beschaffenheit dieser Fähigkeiten genau entspricht (ein anderes widerspräche sowohl diesem Wesen selbst, als der Weisheit des Schöpfers), so strebt das unfreie, mit physischer Nothwendigkeit handelnde Wesen auch mit physischer Nothwendigkeit seinem Ziele zu: es muß ihm nachstreben, muß auch dasselbe wirklich erreichen und kann es nicht verfehlen. Das Licht muß nothwendig leuchten und kann nicht anders, die Materie muß sich

anziehen, die Planeten müssen ihre Bahnen beschreiben. — Der Mensch dagegen handelt als solcher nicht mit starrer, physischer Nothwendigkeit, seine Fähigkeiten sind freie, oder vielmehr: sie unterstehen der Herrschaft und Leitung des freien Willens. Naturgemäß strebt er also nicht mit physischer Nothwendigkeit seinem Naturziele zu; er muß nicht nach ihm sich hinbewegen, muß es deßhalb auch nicht erreichen, er kann es verfehlen. Aber er strebt nach demselben mit sittlicher Nothwendigkeit, d. h. er soll sich nach ihm hinbewegen und soll dasselbe auch wirklich erreichen. — Wie daher der Schöpfer in die unfreie Natur die physischen Gesetze gelegt hat, vermöge deren sie auf ganz bestimmte Weise zu ihrem Naturziele hingelenkt wird, so hat er in den freien Menschengeist den unwiderstehlichen Drang nach Seligkeit und sein sittliches Gesetz hineingelegt: ersterem muß er folgen, er kann ihn nicht abschütteln, er ist ihm der Beweggrund, die treibende Kraft nach seinem Ziele hin; letzteres soll er befolgen, aber er kann es verachten, es ist die Richtschnur nach seinem Ziele hin, welche dem Drang nach Seligkeit die einzig richtige Bahn anweisen soll. Das rein physische Wesen wird also zu seinem Naturziel hingeführt, unbewußt, es ist mehr leidend; das sittliche Wesen führt sich selbst zum bewußten Ziele hin, es ist vollendet thätig; beim rein physischen Geschöpf ist es Sache des Schöpfers, demselben eine solche Richtung zu geben, daß es sicher sein Ziel erreiche, beim sittlichen Geschöpf ist es dessen eigene Aufgabe, durch freie Selbstbestimmung diese Richtung einzuschlagen. — Was folgt nun aus dieser einfachen Wahrheit? Dieß, daß Gott durchaus nicht mit sich selbst in Widerspruch geräth, wenn er jenem Menschen sein Naturziel verweigert, der sich durch freie Wahl und eigene Schuld die einzig wahre Richtung nach demselben nicht gegeben hat. Gott stellte ihm das erhabene und beglückende Ziel nur, damit er es erreiche, der Sünder aber hat sich selbst von ihm ausgeschlossen.

Nun lehrt uns, wenn auch nicht so klar die Vernunft, ganz klar aber die Offenbarung, daß Gott dem Menschen nur die Lebenszeit in diesem Körper gestattet, um nach seinem Ziele zu streben; daß wenn er es hier verfehlt hat, es für immer verloren ist. Und dagegen läßt sich vom Standpunkte der reinen Vernunft aus nichts von Belang einwenden. Denn sicherlich hat der Mensch damit Zeit, Gelegenheit und Mittel mehr als genug, um sich für sein wahres Ziel zu entscheiden; ja, weil Gott niemals in diesem Leben die Buße zurückweist, so oft auch der Mensch sein Ziel verloren haben mag, so gestattet er ihm eigentlich

ungezählte Prüfungszeiten, die der Mensch immer und immer wieder von Neuem beginnen kann. Ist das aber nicht genug auch für eine göttliche Gerechtigkeit, ja sogar für göttliche Güte? Sollte seine Vorsehung verpflichtet sein, dem Sünder nach dem Tode wiederum neue Gelegenheiten zu geben, eben weil er alle vorigen mißbraucht hat? Wäre nicht so vielmehr der Schöpfer in der Hand des Geschöpfes, anstatt umgekehrt, indem dieses seinen Schöpfer zwingen könnte, ihm trotz aller Widersetzlichkeit dennoch am Ende sein Naturziel nicht zu versagen? Ließe sich das aber mit dem unbedingten Herrschaftsrecht der höchsten Majestät auch nur irgendwie vereinigen? — Noch viel weniger jedoch wäre Gott verpflichtet, jede Menschenseele so lange verschiedene Stufen der Prüfung durchgehen zu lassen, bis es endlich einmal dieser Seele genehm wäre, mit einer der Prüfungszeiten ernst zu machen, und so sich selbst zu retten — die Theorie der Seelenwanderung, wie sie eigentlich auch manchen rationalistischen Anschauungen unserer Tage zu Grunde liegt.

Nachdem nun aber der Mensch sein Glück einmal für immer verscherzt, läßt ihm Gott dennoch die Natursehnsucht nach demselben; wiederum in weisester, gerechter Absicht, nämlich zur Strafe für das vernachlässigte Streben nach seinem Ziele. Es ist deßhalb auch in dem Verdammten das Naturstreben nach Seligkeit durchaus nicht zweck- oder sinnlos; denn darin besteht ja so recht eigentlich die endlose Sühne, welche der Verworfene für diese Vernachlässigung zu leisten hat: in der ewigen aber vergeblichen Natursehnsucht nach Glück, d. h. nach Gott — eine Sühne freilich, die den großen, unsterblichen Geist des Menschen vollständig umfaßt und überwältigt, hinabbringt bis in seine tiefsten, verborgensten Abgründe und ihn und all sein Können und Vermögen durchtränkt mit jener Einen und Einzigen großen Naturtrauer, die alles übrige menschliche Leid weit hinter sich zurückläßt.

7. Es erübrigt uns nun noch, eine Einwendung gegen die Ewigkeit der Strafen im Jenseits zu beantworten, von der frühere Zeiten nicht einmal eine Ahnung hatten, da sie sich als eine der neuesten Erfindungen auf dem Gebiete der Rechtspflege darstellt. Ein ächtes Kind modernen Zeitgeistes greift sie geradeswegs den naturgemäßen Zweck der Strafe an. Jede Bestrafung soll nämlich nur die Besserung des Uebelthäters bezwecken; nur Besserungsstrafen seien sittlich erlaubt; ausschließlich diese Absicht der Bestrafung sei eines wirklich humanen Gesetzgebers würdig; jeder andere Zweck sei unnütz, folglich unmoralisch, grausam. So die einen. — Andere wollen höchstens noch gestatten, daß die Strafe

als Abschreckungsmittel den Beruf habe, die gesellschaftliche Ordnung in ihrem Bestande zu schirmen und zu wahren. Da nun eine endlose Strafe unmöglich ersteren Zweck, letzteren aber ebenso gut eine endliche Strafe erreichen könne, so sei die Ewigkeit der Strafen im Widerspruch sowohl mit Gottes Weisheit, die nichts Unnützes thue, als mit seiner Gerechtigkeit, die nie grausam sei, wie auch mit der göttlichen Heiligkeit, die ja das Ideal aller Sittlichkeit darstelle.

Als Antwort auf diese Theorien genügte nun folgende einfache Frage: Welches sind die Beweise für diese neue Lehre? — Denn wie sie dasteht, ist sie nichts als eine leere Behauptung, die man folglich auch ohne alle Gegenbeweise läugnen könnte. Indessen wollen wir sie dennoch etwas genauer untersuchen. Prüfen wir vorab die Lehre von der reinen Besserungsstrafe. Dieselbe widerstreitet so sehr dem gesunden Sinn und allem Rechtsgefühl, daß man sich wundern muß, wie denkende Menschen sie je aufstellen konnten. Darf die Strafe bloß zur Besserung verhängt werden, dann folgt mit unerbittlicher Logik daraus: je weniger — caeteris paribus — an dem strafbaren Subject zu bessern ist, desto geringer muß die Strafe sein; ist nichts mehr an ihm zu bessern, ist es ein ganz verstockter Bösewicht, dann darf er gar nicht bestraft werden, und sollte er Blut wie Wasser vergossen haben. Denn hier könnte die Strafe ihren einzigen Zweck, der allein ihr Berechtigung gibt, nicht mehr erreichen, sie wäre mithin unnütz, unmenschlich und ungerecht. Ist hingegen der Verbrecher ein sonst noch ziemlich guter Mensch, so soll er gemäß der vollen Schärfe des Gesetzes bestraft werden; ist doch viele Hoffnung auf Besserung da. Das heißt mit anderen Worten: der einzige Rechtsgrundsatz, worauf in Zukunft sich die ganze moderne Strafgesetzgebung zu stützen hat, muß also formulirt werden: „Kleine Schurken hänge man, große lasse man laufen." — Die Todesstrafe müßte vollständig abgeschafft werden; denn sie kann unmöglich bessern. Man hat das freilich in der That gethan, hat sich aber doch an vielen Stellen wieder nach ihr umgesehen, als die Folgen der Abschaffung gar zu drohend ihr Haupt erhoben. Es stellte sich eben gar zu bald heraus, daß mit ihr die genügende Bürgschaft für die Sicherheit des Lebens verschwand, und so kam man denn am Ende auf den sonderbaren Gedanken, es wäre doch besser, das Leben der Verbrecher unsicher zu machen, denn das ehrlicher Leute. Aber gerade diese Erfahrung von der Nothwendigkeit der Todesstrafe zum Schutze des Lebens ist der schlagendste Beweis für ihre Gerechtigkeit. — Auch die Verurtheilung zu lebenslänglichem Zuchthaus

wäre unmoralisch; denn der Verbrecher soll ja gebessert der menschlichen Gesellschaft wiedergegeben werden. Ja sogar zeitweilige Zuchthausstrafe wäre ungerecht; denn wie die Zuchthäuser nun einmal sind — und sie werden wohl schwerlich besser werden, so lange man nicht ausschließlich ehrliche Leute hineinschickt —, bewähren sie sich nach allgemeiner Erfahrung sehr wenig als Besserungsanstalten. Strömen nicht die verschlagensten und gewaltthätigsten Verbrecher, gefeit gegen alles menschliche Gefühl und fähig jeder Unthat, gerade aus ihnen der menschlichen Gesellschaft zu?

Doch nehmen wir obige Schwierigkeit wieder auf in ihrer Allgemeinheit. Wir behaupten, ihr entgegen: Jede Strafe hat nicht bloß den Zweck, als Abschreckungsmittel zu wirken für andere, noch auch als Besserungsmittel für den Verbrecher selbst; nein, ihr erster und tiefinnerster Zweck — jedenfalls von Seite der höchsten obersten Autorität — ist, die verletzte Ordnung wieder herzustellen. Sie ist vorab und vor Allem eine That der Sühne, der Gerechtigkeit, nicht bloß der socialen Politik und Nützlichkeit; der Verbrecher wird bestraft zuerst und vor Allem, weil er Strafe verdient hat, um sein Vergehen zu sühnen. Und wäre deßhalb auch nichts an ihm zu bessern, wäre kein Mensch Zeuge seiner Strafe, so daß sie also gar nicht abschreckend wirken könnte, so sollte und müßte dennoch die Strafe verhängt werden.

Zum Beweise dieses Rechtsgrundsatzes berufen wir uns zuerst auf das allgemeine und unwillkürliche Urtheil der Menschheit. Ist irgendwo ein Mord begangen, Brandstiftung verübt, der Thäter eingezogen, verurtheilt worden, so ist das erste, woran jeder vernünftige und leidenschaftslose Mensch denkt, die Gerechtigkeit der Strafe, ihr Charakter als Lohn für die Unthat, als Sühne des Verbrechens. Am klarsten zeigt sich dieser Rechtssinn der Menschen bei schweren Verbrechen. Gesetzt ein Mensch sollte abgeurtheilt werden, der mit kühlster Ueberlegung seine eigenen Eltern, oder seine Gattin, seine Kinder gemordet, und da träte, während Alles unter dem Eindrucke dieser Blutthat steht, ein moderner Prophet der reinen Menschlichkeit mit der Behauptung vor die Oeffentlichkeit: „Dieser Mensch hat eigentlich von Rechtswegen gar keine Strafe verdient; sein Verbrechen schreit nicht nach Sühne; nicht seinetwegen ist er zu strafen — es sei denn zu seiner Besserung —, sondern nur anderer Leute wegen, damit diese nicht deßgleichen thun"; — würde nicht allgemeine Entrüstung die Antwort sein und die einzig richtige? Und so haben von jeher alle Menschen unter jedem Himmelsstriche, aus jeder

Menschenrasse geurtheilt. Es ist also dieß das unwillkürliche und deßhalb unverfälschte Urtheil der menschlichen Natur selbst, die nothwendig der Wahrheit Zeugniß gibt; es ist das Zeugniß des öffentlichen Gewissens der gesammten Menschheit.

Dasselbe beweist das private Gewissen eines jeden einzelnen. Es sagt nicht nur einem jeden von uns, was gut ist und was böse; es sagt uns auch nach der guten That, daß wir Belohnung, nach der bösen, daß wir Strafe verdient haben. Daß dieß die reine, unverfälschte Stimme der Natur ist, zeigt sich beim nicht verzogenen Kinde, welches manchmal keine Ruhe hat, bis es sein Vergehen geoffenbart und entweder Strafe oder Verzeihung erhalten hat, auch da, wo es nicht zu fürchten braucht, entdeckt zu werden. Und derselbe Zug der Menschennatur zeigt sich beim Erwachsenen. Es ist gar keine Seltenheit, daß diese Stimme den Verbrecher moralisch zwingt, sich selbst der Justiz zu stellen und die ihm gebührende Strafe zu verlangen. Das Gewissen läßt ihm eben keine Ruhe, nicht weil es nach einem Besserungsmittel ruft — er mag längst sich selbst gebessert haben; nicht um andere abzuschrecken von ähnlicher Unthat — undurchdringliches Geheimniß mag dieselbe umhüllen; nein, um seinetwegen foltert ihn sein Gewissen, es schreit nach Sühne, nach Gerechtigkeit. Das ist wiederum die Stimme der Natur selbst, in fast allen Menschen auf dieser Erde ewig dieselbe. — Freilich läugnen wir durchaus nicht, daß in all diesen Fällen durch Mißerziehung oder falsche Bildung jene Naturstimme kann erstickt werden, noch auch, daß umgekehrt irgend welche Erziehung nothwendig ist, um sie zur Geltung zu bringen. Aber beweist dieß, daß jene Stimme nicht wirklich die der Natur ist? Keineswegs. Wie schwer bilden sich im Menschen sogar die zum Leben nothwendigsten Begriffe ohne Erziehung, geschweige denn vollständige Urtheile sittlichen Inhaltes; Mißerziehung aber, sowie falsche Grundsätze können erfahrungsgemäß die ganze Natur des Menschen vollständig umkehren. Auf solche Weise sind ganze Völker zu Menschenfressern geworden; wer wollte aber deßhalb läugnen, daß Kannibalismus ein widernatürliches Verbrechen ist? Ungeachtet oder gerade wegen des so verschiedenen Einflusses der Erziehung ist also auch jener allgemeine Schrei des beladenen Gewissens nach Sühne der Ruf der menschlichen Natur selbst, und deßhalb wahr und beruhend auf der ewigen Wahrheit, daß jedes Vergehen gegen die sittlichen Weltgesetze in der That Sühne, eine heilige Rache, die entsprechende Wiedervergeltung unwiderstehlich herausfordert.

Jedermann gibt ferner zu — denn es ist zu natürlich — daß die gute That Belohnung verdient, nicht bloß um zu noch besserer anzuspornen, oder andere zu Gleichem zu bewegen, sondern eben weil sie eine gute That ist, um dieselbe zu belohnen, weil sie es verdient. Warum denn nicht dasselbe mit der bösen That? Warum soll diese keinen Lohn verdienen, eben weil sie böse ist? Es geht ja in der sittlichen Weltordnung ähnlich wie in der physischen. Hier gilt als das eine große Gesetz, nach dem Alles sich bewegt, das Gesetz des „Gleichgewichts der Kräfte", oder besser „des Gleichgewichts der Bewegung". Die geringste Störung dieses Gleichgewichts, d. h. jede Bewegung, verursacht sofort als Rückwirkung eine Gegenbewegung, an Größe und Stärke in genauem Verhältniß stehend zur ersten Bewegung, um diese erstere zum Stillstand zu bringen, und so das Gleichgewicht wieder herzustellen. So auch in der sittlichen Weltordnung: jede Bewegung in derselben, d. h. jede moralische Handlung, verursacht eine Rückwirkung, die in ihrem Werthe im Verhältniß steht zum sittlichen Werthe jener Handlung; die gute That wirkt nämlich eine entsprechende Belohnung, die böse Strafe; und so wird das sittliche Gleichgewicht wieder hergestellt. Wie nun in der physischen Weltordnung das Gesetz des Gleichgewichts die Erhaltungskraft des Weltalls ist, ohne welche nur ein ewiges Wirrniß ohne Sinn und Ordnung möglich wäre, so auch in der sittlichen Schöpfung. Denn würde der Grundsatz der Wiedervergeltung aufgehoben, so wäre damit auch sofort alle Ordnung zerstört, jedes sittliche Band entkräftet. Wie wir nämlich oben sahen: Menschen, die unentwegt in allen Lagen des Lebens, unter allen, auch den schwierigsten Verhältnissen die Tugend üben um ihrer selbst willen und aus demselben Grunde das Laster fliehen, bilden auf unserem Planeten — zum mindesten gesagt — gewiß nicht die Regel.

Ist also der erste und oberste Zweck der Strafe, das Verbrechen zu sühnen, die verletzte Sittlichkeit zu rächen, dann ist es weder gegen Gottes Weisheit, noch gegen seine Gerechtigkeit, ewig zu strafen. Denn dann ist eine solche Strafe nicht ungerecht, nicht unnütz, sondern sie hat einen höchst gerechten und weisen Zweck: die Hölle ist nicht Correctionshaus, keine Besserungsanstalt; sie ist der Ort der Sühne im strengsten Sinn des Wortes; zu züchtigen, das Böse zu rächen, das ist der eigentlichste Zweck ihres Daseins.

Wir haben hiermit die hauptsächlichsten Einwürfe des heutigen Unglaubens gegen die Ewigkeit der göttlichen Vergeltung auf ihren innern Werth oder Unwerth durch die Kritik der Vernunft geprüft, und das Er=

gebniß dieser Prüfung ist kurz folgendes: Gott ist freilich unendlich gütig und die ewige Erbarmung, aber er ist auch unendlich heilig, und diese Heiligkeit verlangt, daß er sein heiliges Gesetz durch eine hinreichende Schutzwehr schirme; als solche stellt sich uns die ewige Strafe dar. — Er ist ferner ebenso gerecht wie er gütig ist; die schwere Sünde verdient aber in sich eine nie endende Vergeltung: also kann er eine solche Strafe über sie verhängen. — Die Sünde ist auch eine wirkliche Beleidigung Gottes, gegen die Gott unmöglich gleichgültig sein kann. — Der Abscheu gegen die Störung der sittlichen Weltordnung ist in ihm nothwendig, Wiederherstellung dieser Ordnung durch Strafe des Sünders in ihm vollendete Sittlichkeit. — Er droht nicht bloß mit den ewigen Strafen, er will wirklich also strafen; — und die Hoffnung, daß er sich endlich doch des Verdammten erbarmen werde, widerspricht jedenfalls dem klaren, uns geoffenbarten Ausspruche des Richters. — Freilich schuf Gott den Menschen zu ewigem Glück, aber dieses Glück verweigert sich der Mensch selbst, wenn er wissentlich und freiwillig den Weg nicht einschlägt, welcher einzig dahin führt. — Auch läßt sich nicht einwenden, daß Gott nicht ewig strafen könne, da ja eine solche Strafe keinen vernünftigen Zweck hätte. Denn der Hauptzweck jener Strafe ist Sühne, Wiederherstellung der verletzten Ordnung. Wir betonen nun nicht, daß wir hiermit die gewichtige Glaubenslehre von den ewigen Strafen vom Standpunkt der reinen Vernunft aus vollständig entschieden, und von diesem Standpunkte aus unanfechtbar bewiesen haben, es müsse eine ewige Strafe in der andern Welt geben. Das war nicht unsere Absicht. Dafür haben wir viel bessere Beweise: die Offenbarung, die fast zweitausendjährige Lehre der Kirche, das Wort der ewigen Wahrheit: „Und es werden hingehen diese in die ewige Pein."

Aber das war unsere Absicht: den Beweis zu erbringen, daß Alles, was der moderne Unglaube von seinem „reinen Standpunkte der Vernunft" aus gegen die Lehre der Offenbarung vorbringt, nichts weniger als „reine Vernunft" ist, sondern eitle Phantasiegebilde, eine grundlose Vermenschlichung der göttlichen Natur, keine wirklichen Beweise, sondern Trug und Täuschung, womit jene Leute sich selbst und andere blenden, und zwar in einer der größten und wichtigsten aller Lebensfragen — kurz: daß der Begriff von Gottes Barmherzigkeit und der der ewigen Strafen nicht im mindesten mit einander in Widerspruch stehen.

Um aber auch zu zeigen, wie diese Begriffe sich sogar sehr gut mit einander vereinigen lassen, sofern man sie nur richtig auffaßt, so erlaube

man uns, die ewige Idee und Absicht Gottes in Bezug auf die Hölle, wie sie der katholische Glaube lehrt, hier kurz darzulegen. Wir betrachten hierbei ausschließlich das Verhältniß Gottes zum Menschengeschlecht. Von Seiten Gottes und bevor die Sünde seine Pläne gleichsam durchkreuzte, sollte die Hölle der Menschheit als Gedenkstein dienen am Wege zur Seligkeit, als Abgrund längs dieses engen Pfades (Matth. 7, 14), um den Menschen gleichsam moralisch zu nöthigen, sich fest und unentwegt auf diesem Pfade zu halten; er schuf sie, damit niemand in dieselbe falle; das war der ursprünglichste Plan Gottes mit der Menschheit. Die Hölle sollte, auch nachdem sie bereits das Strafgefängniß für die gefallenen Engel geworden, ganz leer bleiben von menschlichen Bewohnern, alle sollten sich vor ihr so entsetzen, daß niemand sich hineinstürze. Deßhalb sagt auch der Richter von dem ewigen Feuer: „das dem Satan bereitet ist und seinen Engeln", nicht ursprünglich dem Menschen bereitet. Aber dieser erste Plan Gottes mit der Menschheit wurde gestört durch die Sünde. Er sah dieß freilich voraus, er hätte es hindern können, aber er mußte es nicht hindern; denn Gott ist unendlich frei und handelt recht, wenn er den freien Menschen sein Ziel frei erreichen, aber auch freiwillig vermissen läßt. In Folge der Sünde nun ging der Wille und Plan Gottes dahin, daß die Hölle der Strafort auch des menschlichen Sünders sei, der Ort der Sühne, um die verletzte sittliche Ordnung und die beleidigte Majestät des Höchsten zu rächen. Auch dieser Plan ist natürlich gleich dem ersten, gefaßt von Ewigkeit her, aber nur in Folge der Sünde und ihretwegen. Die Hölle sollte aber auch eine ewige Ursache der Freude und des Dankes sein für die Auserwählten, daß sie, den Absichten Gottes entsprechend, diesem Ort der Qualen entgangen sind. Wie aber die Seligkeit der Guten ein ewiges Zeugniß für die unendliche Güte und Menschenliebe Gottes ist, und deßhalb eine ewige Verherrlichung derselben, und wie das ihr höchster und erhabenster Zweck ist — so sollte die Strafe der Bösen ein ewiges Zeugniß und eine ewige Verherrlichung der unbegrenzten Liebe Gottes zur sittlichen Ordnung, seines Abscheues gegen alles Böse, seiner Alles richtenden Gerechtigkeit bilden und aller Schöpfung ewig bezeugen, daß seine Heiligkeit unendlich und seine strafende Gerechtigkeit göttlich groß ist, wie seine Erbarmung ohne Maß und Ziel; und das ist der höchste, der letzte Zweck der Hölle.

Daß nun bei alle dem die ewige Strafe uns immer noch ein Geheimniß des Schreckens bleibt, uns gar zu groß und entsetzlich vorkommt, ist nicht zu verwundern. Wir sind eben gar winzige Wesen — einige

Spannen hoch, und leben eine Spanne Zeit — aber mit dem Maßstabe unserer Kleinheit Gottes große Schöpfung ausmessen zu wollen, wäre Thorheit. Oder trägt nicht diese Schöpfung an allen Enden den Stempel seiner Größe? Die Offenbarung sagt uns, daß Alles wurde durch das „Wort". Alles Geschaffene ist nur ein Echo dieses Wortes. Ist aber das „Wort" unendlich, und er, der es spricht, unendlich, dann ist es ganz natürlich, daß sich auch in dem Wiederhall dieses Wortes — endlich wie er ist — dennoch ein Nachklang von dessen Unendlichkeit findet. Schauen wir nur um uns: Rings um unseren Planeten nehmen wir Welten wahr von so ungeheurer Größe und Zahl, die sich ewig das Gleichgewicht halten durch so ungeheure Räume und Entfernungen hin, daß es unserer Einbildungskraft schwindelt bei dem Versuche, uns dieselben vorzustellen, daß unser Geist verzagt, wenn wir uns einen Begriff von ihnen bilden wollen. Sie bringen uns Kunde von der Allmacht, die solches in's Dasein rief. Betrachten wir ein winziges Insekt in tausendfacher Vergrößerung und beobachten wir sein Leben, seine Thätigkeit, so offenbart sich uns ein so wundervoller Organismus, eine so vollendete Anpassung der ganzen Ausrüstung zur Natur und zu den Bedürfnissen des Thieres, ein so feiner thierischer Instinkt, daß dieses winzige Wesen uns wahrhaft erzählt von einer unendlichen Weisheit, die für dasselbe und an seiner Statt gedacht hat. Und erst die übernatürliche Schöpfung: eine Welt der Seligkeit für die Guten von so namen- und endloser Wonne, daß kein menschlicher Gedanke sie je erreichen, kein geschaffener Geist sie umfassen kann; sie bringt uns Kunde von der unendlichen Menschenliebe Gottes. Oder das Werk der Menschwerdung mit allem Segen, das es über die Menschheit gebracht, eine Offenbarung der Erbarmung Gottes, wahrhaft und im eigentlichsten Sinne unendlich. Ist es da nicht begreiflich, daß, wenn Gott einmal einen Strafort für die Bösen schuf, dieser Ort eine Welt des Unglücks ist, so furchtbar, daß es auch hier unserer Einbildungskraft schwindelt, daß unser Geist verzagt, wenn wir daran denken; daß er ein Kerker ist, der uns wahrhaftige Kunde bringt von Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit, d. h. ein Kerker, dessen Thore sich keinem, welcher durch sie eingegangen, je erschließen zur Rückkehr? Denn „Gott allein ist groß".

J. Rieth S. J.

Opferwilligkeit der englischen Katholiken um 1715.

Als am 1. August 1714 die Kunde vom Tode der Königin Anna, welche $12\frac{1}{2}$ Jahre England glücklich regiert hatte, London und im Laufe der folgenden Tage das unter ihrem Scepter vereinigte Königreich Großbritannien durchflog, werden die katholischen Unterthanen, die unter Anna's Regiment eine größere Ruhe und Sicherheit genossen hatten, nicht ohne Bangigkeit in die nächste Zukunft geblickt haben. Die Königin, deren 13 Kinder vor ihr gestorben waren, hatte gehofft, eine Abänderung des Erbfolgegesetzes herbeiführen zu können, welches unter Wilhelm III. im Jahre 1701 vom Parlamente erlassen war und welches verfügte, daß unter beständigem Ausschlusse aller katholischen Glieder des Hauses Stuart die Krone Englands, im Falle Anna kinderlos stürbe, auf die Nachkommen des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, als des Gemahls der Tochter Jakobs I., übergehen solle. Anna hatte aber mit gutem Grund die Ausschließung ihres Neffen, des Sohnes Jakobs II., als eine ungerechte Maßnahme betrachtet, und ihr Tory-Ministerium war geneigt, die Zurückziehung jenes Erbfolgegesetzes des Oraniers in die Hand zu nehmen. Allein bevor in dieser Sache eine Entscheidung fiel, raffte ein rascher Tod die Königin hinweg, und der Sohn der Kurfürstin Sophie, der Enkelin Jakobs I., bestieg als Georg I. den Thron Englands. Es war nicht zu verwundern, daß der neue Herrscher das Tory-Ministerium entließ und sich ungetheilt auf die Seite der Whigs stellte; waren doch die Tories immer entschieden gegen die Abänderung der ursprünglichen Thronfolge gewesen. Daß aber der neue König seine Gnade ausschließlich den Whigs zuwandte, hatte zur Folge, daß er zum großen Unglück Englands statt ein Landesvater nur das gekrönte Haupt einer Partei wurde, welche die Gegenpartei mit allen Mitteln der Gewalt zu erdrücken strebte. Die Leiter der Tories, Bolingbrocke, Ormond und Orford, wurden sofort des Hochverrathes angeklagt: einmal, weil sie im Frieden von Utrecht die Würde Englands beeinträchtigt, dann aber ganz besonders, weil sie den „Prätendenten" begünstigt hätten.

Der rechtmäßige Erbe des englischen Thrones, Jakobs II. Sohn, war nämlich entschlossen, den Versuch zu wagen, die Krone wieder zu

gewinnen, um welche sein Vater von dem Oranier so schmählich betrogen worden war. So entfaltete der Graf Mar in Schottland die Fahne Jakobs III. Aber das Glück entschied gegen die Stuart; vor Preston wurden die Jakobiten geschlagen. Ihre Führer fielen in die Gefangenschaft des Siegers, und fast alle büßten die Treue gegen das angestammte Königshaus auf dem Blutgerüste. Die maßlose Strenge, welche Georg I. gegen alle seine Gegner walten ließ, war nicht geeignet, ihm die Herzen des Volkes zu gewinnen, das auch sonst keine Liebe zu dem Manne fassen konnte, welcher der englischen Sprache nicht mächtig war, mehr für seine deutschen Erbländer als seine neuen Unterthanen sorgte und überdieß in seinem Privatleben eine wenig achtungswürdige Rolle spielte.

Um das neue Regiment etwas populärer zu machen, ergriff deßhalb das Whig-Ministerium ein altbeliebtes Mittel: es mußte wieder einmal eine Katholikenverfolgung in Scene gesetzt werden zu Nutz und Frommen John Bulls. Der Unterthaneneid (Oath of Allegiance), der dem neuen Könige geleistet werden sollte, bot eine bequeme Handhabe, die Katholiken zu fassen; denn dieser Eid konnte von keinem treuen Kinde der katholischen Kirche abgelegt werden, indem derselbe eine Läugnung der katholischen Abendmahlslehre enthielt. Wer sich aber beharrlich weigerte, diesen Eid abzulegen, der einer Verläugnung des katholischen Glaubens gleichkam, verfiel der Strafe des Praemunire, d. h. der Confiscation des Vermögens und der Verbannung oder lebenslänglichen Gefangenschaft.

Das Gesetz war zwar nicht neu; aber man hatte noch nie in dem Maße wie jetzt mit seiner Vollstreckung gedroht. Das Parlament erließ eine Akte, welche alle katholischen Eidverweigerer verpflichtete, ihre Namen und ihren wahren Vermögensbestand in ein Register einzutragen, und dieses Register sollte die Grundlage eines Gesetzes bilden, kraft dessen die „Papisten", denen man aus besonderer Gnade das Vermögen nicht ohne weiteres confiscirte, zwei Drittel ihres Einkommens für den Unterhalt der Regierung beisteuern müßten. Es lohnt sich der Mühe, die Parlamentsakte und ihre Bestimmungen etwas näher anzusehen. Sie trägt die Ueberschrift: „Eine Akte, um die Papisten zu verpflichten, ihre Namen und ihren wahren Vermögensbestand einzuregistriren." [1] Die Einleitung erzählt in hochtrabenden Worten von der „zarten Rücksichtnahme", die man den Papisten seit vielen Jahren dadurch bewiesen habe, daß man die alten Strafgesetze gegen sie nicht in Anwendung brachte, „trotz der vielen frechen

[1] Anno 1° Georgii Regis. Cap. LV.



Herausforderungen und schauerlichen Pläne, welche sie zum Sturze dieses Königreiches und zur Ausrottung der protestantischen Religion geschmiedet haben". Es ist dieß die altherkömmliche Phrase, die unseren Lesern von den Aufsätzen über die Titus-Oates-Verschwörung her noch bekannt sein wird. Die Parlamentsakte fährt dann fort zu klagen, wie trotz dieser „zarten Rücksichtnahme" alle Papisten oder doch der größte Theil derselben an der letzten widernatürlichen Empörung Theil genommen hätten, welche bezweckt habe, „die heiligste Majestät zu entthronen und zu ermorden, den gegenwärtigen glücklichen Zustand zu vernichten, einen papistischen Prätendenten auf den Thron dieses Reiches zu setzen, die protestantische Religion auszurotten und deren Anhänger grausam zu ermorden und niederzumetzeln". Daß bei weitem der größte Theil der Jakobiten aus schottischen Calvinisten bestand, daß nur sehr wenige Katholiken aus den nördlichen Grafschaften sich unter die Fahne des Prätendenten stellten, ja daß infolge der weit überwiegenden protestantischen Mehrheit der Kriegsruf des Heeres lautete: „Für Jakob III. und die protestantische Religion!" — davon scheinen die Whigs-Parlamente nichts zu wissen. Die Katholiken sind ihnen die Schuldigen; sie alle, ob dieselben sich an dem Aufstande betheiligten oder nicht: sie müssen deßhalb mit ihrem Vermögen für die Kosten aufkommen, welche diese und alle künftigen Empörungen dem Staate verursachen werden. Die Parlamentsakte fährt also fort: „Es ist mithin in hohem Grade vernunftgemäß, daß sie (die Papisten) einen großen Beitrag für derartige außerordentliche Auslagen, welche durch ihre Verrätherei und Aufreizung dem Staate erwachsen sind oder werden, zu leisten haben, damit sie durch einen solchen großen Beitrag für die Unkosten der Nation von künftigen ähnlichen Verbrechen wo möglich abgeschreckt werden. Durch Sr. Majestät gnadenreiche Herablassung sind nun die zwei Drittel des Vermögens der Papisten, die gesetzmäßig ihm bereits verfallen waren, der Nation und dem öffentlichen Besten zur Verfügung gestellt, so daß zwei Drittheile ihrer Güter entweder wirklich für das Gemeinwohl einfach weggenommen oder statt dessen mit einer Taxe oder Steuer in der Höhe, wie es das Parlament für gut befindet, belegt werden können. Es ist also für die erwähnten Zwecke und für alle anderen Absichten, welche etwa das Parlament zu ergreifen belieben sollte, die genaue Kenntniß und Feststellung ihres Vermögens nothwendig, und deßhalb wird durch des Königs erhabene Majestät, durch und mit dem Rathe und der Zustimmung der geistlichen und weltlichen Lords und der Gemeinen, welche in diesem gegenwärtigen Parlamente versammelt sind,

und mit der Auctorität der Genannten zum Gesetz erhoben: daß alle und jede Person oder Personen, welche bis zum letzten Tage des Dreifaltigkeits-(Gerichts-)Termins 1716 den besagten Eid in der vom Gesetze vorgeschriebenen Weise nicht geleistet haben und im Besitze von liegenden Gütern oder Zinsen davon u. s. w. sind, und sofern er ein römischer Recusant oder Papist ist, oder in der papistischen Religion erzogen wurde, oder dessen Vater oder Eltern ein Papist ist oder Papisten sind, oder der die papistische Religion ausübt oder sich zu ihr bekennt, so soll er, sie oder dieselben u. s. w. (wenn sie die vorgeschriebenen Eide in der angegebenen Zeit nicht leisten) beim Friedensrichteramte ihres Bezirks (Clerk of the Peace) in Pergamentbücher alle ihre Güter eintragen, mit genauer Angabe ihrer Lage, Verpflichtungen, Erbgerechtigkeiten u. s. w. Wer aber seine Güter zu registriren unterläßt oder dabei sich eines absichtlichen Betruges schuldig macht, geht derselben und jedes Erbrechtes u. s. w. einfach verlustig. Zwei Drittel alles nicht registrirten oder falsch registrirten Vermögens verfällt dem Könige, das letzte Drittheil dem nächsten protestantischen Erben, der vor einem Gerichte darum einkömmt." Alle übrigen Clauseln des langathmigen Aktenstückes können wir übergehen.

Man kann sich denken, welchen Eindruck dieser Parlamentsbeschluß auf die Katholiken Englands machte. Die alten Verfolgungsgesetze, welche unter Anna's Regierung ein wenig geruht hatten, sollten also in einer so empfindlichen Weise wieder angewendet werden, und ein Federstrich der herrschenden Partei drohte das Vermögen aller Katholiken nahezu zu vernichten. Es ist nicht zu verwundern, wenn manche schwach wurden und lieber den sündhaften Eid auf ihre Seele luden, als sich von Haus und Hof vertreiben zu lassen und den Kindern den Bettelstab in die Hand zu geben. Wie viele in der schweren Versuchung zum Falle kamen, ist uns nicht bekannt; dagegen kennen wir jetzt die Namen derjenigen, welche lieber ihr Vermögen opfern, als den Glauben auch nur äußerlich verläugnen wollten, und die Größe ihres Vermögens, das sie der Willkür des Parlamentes anheimstellten.

Die Clerks of the Peace der einzelnen Grafschaften mußten nämlich laut Parlamentsbeschluß getreue Abschriften der Register, in welche die Namen und das Vermögen der Papisten eingetragen waren, nach London an die Verwaltungsbehörde der dem Fiscus verfallenen Güter (Commission, Trustees etc. of the Forfeited Estates) einsenden. Diese Register befinden sich heute noch im Public Record Office, und der verstorbene, um die katholische Kirchengeschichte Englands verdiente Ca-

nonicus Edgar E. Estcourt von St. Chad's zu Birmingham hat sich der Mühe unterzogen, die Liste der großherzigen Eidverweigerer möglichst genau und vollständig herauszugeben. Leider hat der Tod den hochwürdigen Herrn vor Vollendung seiner Arbeit zum ewigen Lohne abgerufen. Ein Freund des Verewigten, Mr. John Olebar Payne, hat aber das begonnene Werk mit großer Sorgfalt zu Ende geführt[1]. Zahlreiche genealogische Anmerkungen machen das Buch für die englischen Leser besonders werthvoll, während wir natürlich dasselbe mehr als einen wichtigen Beitrag zur englischen Kirchengeschichte und kirchlichen Statistik begrüßen. Es muthet einen eigenthümlich an, wenn man diese Liste von Namen mit dem kurzen Vermerk des Vermögens durchliest, dem mitunter ein Wort beigeschrieben ist, das wie eine Bitte um Mitleid klingt. Da erwähnt einer, er habe „eine protestantische Frau" oder sonst nahe protestantische Anverwandte. Eine Wittwe Anna Savage von Whiston erwähnt, daß sie „in ihrem Wittwenthum für das tägliche Brod ihrer fünf kleinen Kinder sich mit einer Schuld von 20 Pfd. St. belasten mußte". Ein Staffordshirer Ackersmann klagt, sein Land sei „durch langes Pflügen gänzlich ausgesaugt". Ein altes Fräulein Elisabeth Johnson von Durham sagt, ihr Vermögen bestehe im dritten Theile des Ertrags einer Kohlengrube, „welche schon sehr lange ausgebeutet werde und fast gänzlich erschöpft sei". Eine Wittwe aus Denbighshire schildert ihre Wassermühle: „Im Sommer steht sie trocken und den ganzen Winter ist sie eingefroren." Sehr viele weisen in rührenden Worten auf ihr hochbetagtes Alter und ihre Kränklichkeit hin, oder sagen, daß sie kranke, altersschwache Verwandte zu ernähren hätten. Manchmal macht sich der gerechte Unmuth der guten Leute auch in einer etwas schroffern Sprache Luft. So gibt ein Nagelschmied in Ettingshall (Staffordshire) zu Protokoll: „Da man ihm gesagt habe, eine Parlamentsakte verlange von allen Unterthanen Großbritanniens, welche in Gemeinschaft mit der römischen Kirche seien, ihr unbestrittenes Vermögen einzuregistriren", so lasse er eintragen „eine Weide, bekannt unter dem Namen Nimings zu Wolverhampton, welche er ehrlich erworben und bis auf den gegenwärtigen Tag friedlich besessen habe". Bei John Pendrell findet sich folgende Bemerkung beigefügt: „NB. Der

[1] The English Catholic Nonjurors of 1715; beeing a Summary of the Register of their Estates, with genealogical and other notes and an Appendix of unpublished documents in the Public Record Office. Edited by the late Very Rev. Edgar E. Estcourt, M. A., F. S. A. canon of St. Chad's cathedral, Birmingham; and John Olebar Payne, M. A. London, Burns & Oates.

genannte John Pendrell ist in gerader Linie ein Nachkomme der Familie Pendrell, welche zur Rettung des Königs Karl II. bei Boscobel nach der Schlacht von Worcester beigetragen hat. Der genannte John Pendrell hat somit die Ehre des allergnädigsten Schutzes der gegenwärtigen Majestät." Sehr bezeichnend ist der feierliche Protest, den Henry Englefield von Sunning-Erley-Shinfield (Berks) eintragen ließ. Derselbe darf als ein Ausdruck der Gesinnung gelten, welche diese hochherzigen katholischen Eidverweigerer beseelte. Er lautet:

„Ich wünsche durch das Einregistriren weder auf meine Eltern noch auf die Religion, welche ich bekenne, die Schmach zu häufen, als ob wir der verruchten Grundsätze schuldig wären, welche in der betreffenden Parlamentsakte erwähnt und gemeiniglich den Leuten zur Last gelegt werden, die man Papisten nennt. Ich Henry Englefield erkläre also, daß ich durch die Gnade Gottes ein englischer Katholik bin, und als solcher glaube ich, es sei meine Pflicht, activen Gehorsam zu leisten, wo immer ich es ohne Beleidigung gegen Gott thun kann, passiven Gehorsam aber, wo ich es ohne Gott zu beleidigen nicht kann, und zwar gilt das jeder Regierung gegenüber, deren Unterthan ich durch Gottes Zulassung werden mag. Nichtauflehnung unter allen Umständen ist ein charakteristisches Merkmal eines Christen. Ich würde deßhalb dem Könige Georg gerne einen Eid der Treue schwören. Da aber die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes unseres Heilandes im Sacramente der Eucharistie alle Zeit von der heiligen katholischen Kirche geglaubt wurde, auch seit der Reformation von den orthodoxesten Gottesgelehrten der Kirche von England vertheidigt wird, im Katechismus der Kirche von England einfach behauptet und in der heiligen Schrift klar ausgesprochen ist; da ferner die zehn Gebote Gottes einfach und ausnahmslos jeden Meineid verbieten und da die meisten Gottesgelehrten auch nach der Reformation lehren, daß die eidliche Betheuerung einer uns unbekannten oder zweifelhaften Thatsache, auch wenn sich dieselbe in der Folge als wahr erweisen sollte, nichtsdestoweniger ein Meineid sei: so kann ich die Eide (Test and Abjuration Oath), welche die Parlamentsakte vorschreibt, nicht schwören, was auch immer für Leiden mir aus dieser Weigerung erwachsen mögen."

Die Liste der Eidverweigerer füllt einen stattlichen Octavband. Sie sind nach den verschiedenen Grafschaften geordnet, die sich in alphabetischer Ordnung folgen. Das Vermögen ist durchweg nicht nach dem Kaufwerthe der Liegenschaften, sondern nach dem jährlichen Ertrage (Mieth-

oder Pachtzins) geschätzt. Sehr oft ist aber gar keine Schätzung beigefügt, sondern einfach das Gut genannt: „Ein Haus", „ein freier Bauernhof", „eine Hütte und 3 Acres Land", „15 Acres Land", „Antheil an dem Hause X in N" u. s. w. Am allermeisten finden wir diese Art von Registrirung in Lancaster, wo auch verhältnißmäßig die Katholiken am stärksten vertreten waren. Dort hat von den 795 mit 26 872 Pfd. St. 6 Sch. 7½ Pence registrirten Katholiken fast die Hälfte in der angegebenen summarischen Weise ihre Güter eingetragen. Wir zählten 165 meist kleine Farmen, 171 Wohnhäuser und 1372½ Acres Land (in Partien von 3 bis zu 41 Acres), welche ohne weitere Schätzung in Lancashire einfach genannt werden. Es handelte sich dabei offenbar um ärmere Leute; der Adel ebendaselbst findet sich bis auf den Farthing (Heller) genau eingetragen. So z. B. Sir Nicholas Sherburne von Stonyhurst: das Rittergut (Manor) Stonyhurst 1150 Pfd. 10 Sch. 2½ Pence; Sir William Gerard: das Rittergut Ashton 1272 Pfd. 11 Sch. 8 Pence; Robert Molyneux: das Fideicommiß zu Rainford 310 Pfd. 4 Sch. 1¾ Pence u. s. w.

Zur Uebersicht lassen wir den Versuch einer Zusammenstellung folgen, der uns der angedeuteten Lücken ungeachtet einen annähernden Begriff des katholischen Privatvermögens in England zu geben im Stande ist.

Grafschaft.	Eintragungen.	Im eingeschätzten Werthe von Pfd. St.	Sch.	Pence
Bedford	12	997	5	3½
Berks	65	7 399	13	9
Berwick-on-Tweed	4	17	5	—
Brecon	15	253	4	6
Bucks	35	5 754	1	5
Cambridge	12	656	14	8½
Cardigan	1	743	11	6
Carmarthen	3	417	4	11½
Carnarvon	2	167	4	—
Chester	38	5 811	7	8½
Cornwall	19	1 429	7	—
Coventry	3	470	5	4
Cumberland	24	3 360	10	9
Denbigh	10	795	5	8
Derby	55	6 612	15	1¾
Devon	24	2 356	12	2¾
Dorset	58	4 173	16	9
Durham	111	13 865	18	9½
Essex	55	9 206	16	7½
Exon	2	166	1	6
Uebertrag	588	74 655	2	7½

		Pfd. St.	Sch.	Pence
Uebertrag	588 . . .	74 655	2	7½
Flint	10 . . .	1 183	1	10
Glamorgan	3 . . .	187	4	2
Gloucester	55 . . .	7 256	12	9¾
Hereford	64 . . .	5 561	1	—
Hertford	5 . . .	1 318	17	8
Huntingdon	3 . . .	617	9	—
Kent	32 . . .	6 685	3	7½
Kesteven in Com. Lincoln	26 . . .	4 227	5	9½
Kingston-upon-Hall . .	2 . . .	61	10	—
Lancaster	795 . . .	26 872	6	7½
Leicester	31 . . .	7 492	11	6¼
Lichfield	1 . . .	2	5	—
Lindsey in Com. Lincoln .	40 . . .	11 327	5	10
Lincoln, holländ. Division	6 . . .	1 264	18	5
Lincoln City	3 . . .	385	12	8
London	28 . . .	2 115	9	—
Middlesex	98 . . .	14 834	3	2¾
Monmouth	85 . . .	3 383	6	—
Montgomery	6 . . .	3 017	17	7
New Castle-upon-Tyne .	1 . . .	4	1	2
Norfolk	50 . . .	11 910	10	3¼
Northampton	28 . . .	12 743	5	8½
Northumberland . . .	86 . . .	17 942	4	9½
Norwich	2 . . .	170	10	—
Nottingham	24 . . .	9 737	15	1
Nottingham Town . . .	2 . . .	4	10	—
Oxon	51 . . .	9 860	12	8½
Radnor	8 . . .	541	6	10
Rutland	1 . . .	40	18	—
Salop	75 . . .	9 008	9	9
Somerset	50 . . .	3 469	2	11½
Southampton	108 . . .	8 046	9	4¾
Liberty of Southwell . .	2 . . .	662	10	5
Stafford	126 . . .	19 076	18	10½
Suffolk	55 . . .	9 006	11	11¾
Sussex	66 . . .	17 196	5	9¾
Surrey	20 . . .	3 522	19	8½
Warwick	140 . . .	13 619	5	9¼
Westmoreland	38 . . .	1 323	9	8
Wilts	44 . . .	5 209	16	11
Worcester	106 . . .	8 382	13	11½
Worcester City	6 . . .	166	4	6
York City	9 . . .	1 079	8	1
York East Riding . . .	51 . . .	8 982	17	5
York West "	152 . . .	19 613	5	1
York North "	152 . . .	20 558	5	9
Total	3292 . . .	374 329	15	—

Die obige Zusammenstellung ergibt also 3292 Posten mit einer eingeschätzten Jahresrente von 374 329 Pfd. St. 15 Sch. oder nach einer etwas verschiedenen Angabe im British Museum 382 741 Pfd. St. 19 Sch. $2^1/_2$ Pence. Da aber manche der einregistrirten katholischen Eidverweigerer Güter in verschiedenen Grafschaften besaßen, wie z. B. der Herzog von Norfolk in elf verschiedenen Grafschaften als Besitzer eingetragen wurde, so repräsentiren die 3292 Posten der Liste nicht ebensoviele Eidverweigerer, sondern wie aus einer Vergleichung hervorgeht, nur 2669 Besitzende. Wie groß die Zahl der Katholiken in England um das Jahr 1715 war, läßt sich daraus freilich auch nicht annähernd berechnen, indem ja nur die selbständigen Besitzer, welche das Alter von 21 Jahren zurückgelegt hatten, nicht aber auch die zahlreichen Pächter durch die Parlamentsakte zur Einregistrirung verpflichtet wurden. Um das Jahr 1767, also 50 Jahre später, wurde die katholische Bevölkerung Englands auf 67 916 Seelen geschätzt.

Ein besonderes Interesse verdient der katholische Adel Englands, welcher in der Liste der Eidverweigerer wie folgt vertreten ist:

	Pfd. St.	Sch.	Pence
Sir Lawrence Anderton	919	1	10
Sir Francis Andrews	729	16	$2^1/_2$
Lord Henry Arundell	2 085	16	$4^1/_4$
Lady Catharine Aston	410	6	—
Sir Henry Bedingfield	1 573	—	$1^3/_4$
Sir Rowland Bellasis	1 448	6	6
Sir Henry Bond	779	13	6
Sir Charles Browne	650	10	7
Viscounteß Anna Carrington	2 463	5	10
Counteß Elizabeth Castlehaven	646	14	4
Lord Hugh Clifford	3 598	17	$9^1/_2$
Sir Gervase Clifton	3 081	12	$10^1/_2$
Sir Marmaduke Constable	1 610	14	$11^1/_2$
Lord Charles Dormer	912	3	1
Lady Judith Dover	3 656	12	10
Viscounteß Dorothy Dunbar	2 152	13	10
Viscount Charles Fairfax	1 502	5	2
Viscount Thomas Fauconberg	6 377	6	$9^3/_4$
Sir Richard Fleetwood	1 280	6	4
Sir William Gage (Hengrave)	699	1	2
Sir William Gage (West Firle)	2 606	2	$11^1/_2$
Lady Mary Gerard	2 000	—	—
Sir William Gerard	1 564	19	4
Sir William Goring	1 239	13	$4^1/_2$
Uebertrag	44 000	1	$10^3/_4$

	Pfd. St.	Sch.	Pence
Uebertrag	44 000	1	10³/₄
Sir Robert Guldeford	686	2	6
William Herbert, Duke of Powis . . .	8 581	8	4³/₄
Sir John Hewitt	599	5	8
Lady Arabella Howard	252	10	—
Lady Mary Howard (Workfop)	1 015	3	10
Sir Windsor Hunlocke	1 035	12	9
Sir Francis Jernegan	601	13	—
Sir Charles Ingleby	235	10	—
Sir Henry Lawson	715	6	6
Counteß Elizabeth Lindsey	1 511	4	8
Sir Thomas Manby	606	18	8
Sir George Maxwell	484	10	—
Sir William Viscount Molyneux . . .	2 351	19	1³/₄
Viscount Henry Montague	3 700	8	2
Sir James Morgan	159	9	2
Sir Pyers Mostyn	512	19	—
Thomas, Duke of Norfolk	11 746	15	4¹/₂
Lady Mary Petre	1 451	18	1
Sir James Poole	75	1	11
Lady Catharina Radcliffe	100	—	—
Lady Elizabeth Radcliffe	100	—	—
Lady Mary Radcliffe	1 725	4	9
Sir Nicholas Sherburne	2 591	14	1
Sir Edward Simeon	1 913	10	11
Sir Richard Smythe	1 825	1	—
Sir Edward Southcot	292	2	4
Henry Earl of Stafford	2 317	1	¹/₂
Sir Rowland Stanley	751	9	11¹/₂
Viscounteß Mary Strangford	747	5	9¹/₂
Anna Counteß of Sussex	357	10	—
Lady Isabel Swinburne	560	16	8
Lady Mary Swinburne	321	6	—
Sir Thomas Tancred	1 098	18	6³/₄
Sir Robert Throckmorton	4 497	17	1¹/₂
Sir Henry Joseph Tichburne	1 621	—	10
Lady Helena Touchet	40	—	—
Sir Walter Vavasour	100	—	—
Lord James Waldgrave	1 128	15	10³/₄
Sir John Webb	4 877	15	9³/₄
Sir Mervyn Wingfield	150	—	—
Total	107 420	9	5

Es ergibt sich also, daß das einregistrirte katholische Vermögen Englands von 1715 in runder Summe die jährliche Rente von 400 000 Pfd. St. beträgt, wovon stark ein Viertheil auf die Güter des katholischen Adels fällt. Rechnen wir die nicht abgeschätzten kleinern Güter dazu, so darf

man sicher die Jahresrente auf rund 500 000 Pfd. St. (10 Millionen Mark) annehmen, und das würde, da der Geldwerth seitdem wohl um das Vierfache gefallen ist, etwa 40 Millionen Mark betragen. Der größte Theil dieser Rente ist der Ertrag von Ländereien, und so würde die Jahresrente von 500 000 Pfd. St. unter der Annahme von 3 % ein Kapital von 16 666 666⅔ Pfd. St. oder 333 333 346 Mark und nach jetzigem Geldwerthe etwa 1300 Millionen repräsentiren.

Mehr als eine Milliarde stellten also die glaubenstreuen Katholiken Englands im Jahre 1715 lieber dem Fiscus zur Verfügung, als daß sie sich herbeigelassen hätten, einen Eid zu schwören, der einer Verläugnung ihres Glaubens gleichgekommen wäre. Das ist immerhin das Beispiel eines heroischen Opfermuthes, welches auch in der an solchen Beispielen reichen Geschichte der katholischen Kirche Englands eine bleibende Stelle vollauf verdient.

Jos. Spillmann S. J.

Neue Streitfragen über das Wesen der Tragik.

(Fortsetzung.)

II. Wesentliche Gesetze der tragischen Kunst.

Die Erörterungen über den wahren Sinn der aristotelischen „Poetik“ sind an und für sich unabhängig von der allgemeinen Darlegung des Wesens ächter Tragik. Wenn der Stagirite, wie wir glauben, nur eine Technik des Dramas zu schreiben beabsichtigte, so liegt es ja in der Natur der Sache, daß seine knappen Regeln der Erweiterung und Vertiefung fähig sind. Auch kann es nicht ausbleiben, daß wir nach den lehrreichen Erfahrungen der späteren Jahrhunderte und von unserm christlichen Standpunkte aus über manche Dinge etwas verschieden urtheilen. Dazu kommt, daß Günther den Verfasser der „Poetik“ rücksichtlich des eigentlichen Wesens der Tragik übel berathen glaubt; er sondert daher selbst „die Grundgesetze der dramatischen Technik und aller Tragik“ von der Besprechung der „Poetik“ sorgfältig ab. Wir müssen ihm auch auf diesem Wege prüfend folgen.

Mit Recht betont Günther, wie auch Aristoteles, daß ein Drama wesentlich Darstellung einer Handlung sei und davon auch benannt werde. Scharf ausgeprägte Charaktere können sogar ganz fehlen, obwohl die Wirkung des besten Dramas vorwiegend auf der einer individuellen Anschauung

und Willensrichtung, also einem ganz bestimmten Charakter entspringenden, psychologisch begründeten und gekennzeichneten Handlung beruht. Denn die Handlung ist nicht als Ereigniß, sondern als Ziel und Frucht der Willensthätigkeit dramatisch; andererseits wird ein Charakter erst dramatisch durch seinen bestimmenden Einfluß auf ein einheitliches Streben und Wirken. Es bleibt indessen immerhin möglich, daß die dramatischen Personen weniger auf eigenthümliche, als auf allgemeine Art und Weise zu einer großen Handlung Stellung nehmen, also keinen ausgeprägten Charakter an den Tag legen; in einem solchen Falle richtet sich unsere Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf den Verlauf und die Verwicklung der Begebenheiten, die zwar als menschliche Handlungen oder doch wegen ihrer Beziehung auf einen Helden wirksam sind, allein nicht zugleich den Reiz eigentlicher Charakterhandlungen haben. In Calderons „Jungfrau des Heiligthums" und „Morgenröthe von Copacabana" gründet sich unzweifelhaft unser Interesse wesentlich auf die Handlung, d. h. auf das vor unseren Augen sich aufrollende Kulturbild. Derselbe Fall wird meistens dann eintreten, wenn die Handlung in sich von überwiegender Bedeutung ist. Schillers „Wallenstein" muß gewiß ein Charakterdrama genannt werden, dem nur wenige dieser Gattung gleichkommen; dennoch wird die Aufmerksamkeit von dem gewaltigen Stoffe noch viel stärker in Anspruch genommen. Alle sogen. Schicksalstragödien werden ihren Schwerpunkt mehr außer als in dem Charakter der auftretenden Personen haben.

Auf Wahl und Bearbeitung des Stoffes kommt es demnach vor Allem an. Die Handlung muß bedeutsam sein, wie es die Würde des ernsten Dramas, und Trauer erregend, wie es das Wesen der Tragödie erheischt. Zielbewußte Beschneidung oder Erweiterung, Anordnung und Vertiefung des Stoffes sichert vollends die Wirkung. Mythische oder halbverschollene historische Begebenheiten lassen hier die größte Freiheit; selbst rein erfundene dürfen nicht ausgeschlossen werden. Bedeutende Thatsachen der Geschichte erwecken meist das größte Interesse; die reiche Ausbeutung derselben bezeichnet einen Fortschritt des neuern Dramas. Die Gefahr ungerechter Beurtheilung von Personen und Ereignissen und die andere schlichter, unkünstlerischer Dialogisirung des bereitliegenden Materials ist damit freilich auch geschaffen. Religiöse Stoffe liebten die Alten; das Christenthum bietet in Schrift, Legende und Geschichte eine unerschöpfliche Fülle erhabener Gegenstände. Calderons Muse war auf diesem Gebiete heimisch, und Racine verdankt einen großen Theil seines Ruhmes der „Athalie" und der „Esther".

In der dramatischen Handlung muß wie die Bedeutung, so auch die Einheit des Kunstwerkes gesucht werden. Bei der weit größern Ausdehnung der modernen Bühnenstücke, welche der lyrischen Gesänge entbehren und von vornherein auf gesonderte Aufführung, nicht aber auf die Verbindung mit anderen berechnet sind, hält es natürlich schwer, die Einheit der alten Tragödie nachzuahmen. Mit der äußern Einheit von Ort und Zeit nun sind die Neueren, besonders Shakespeare, so umgegangen, daß man in Deutschland kaum noch ein entschiedenes Wort für dieselbe einzulegen wagt. Günther tadelt scharf (S. 397 ff.) die zügellose Freiheit, welche sich die Dichter in

dieser Hinsicht nehmen, und stellt dann vermittelnd die sehr annehmbare Regel auf: „Der Dichter darf einen, wenn auch nicht zu häufigen Ortswechsel vornehmen, am besten, um nicht zu sehr zu zerstreuen, zwischen zwei, nur im Nothfalle innerhalb eines und desselben Aktes, sowie an eben diesen Stellen kleinere oder größere Zeiträume überspringen.“ Treffend bemerkt er weiter: „Ohnehin ist der Germane geneigt, das Beiwerk allzu üppig aufschießen und sich ausbreiten zu lassen. Ein vielfach zu beobachtender Fehler ist in Folge dessen die unnöthig große Zahl der auftretenden Personen, durch welche zuletzt nichts erzielt wird, als Zersplitterung der Aufmerksamkeit und Schwierigkeit für die Regie. Jede Person eines Stückes muß in gewissem Grade unentbehrlich sein, wie die kleinste Schraube oder das winzigste Rädchen eines Uhrmechanismus.“ Wir hätten gewünscht, daß der letzte Vergleich nachdrücklicher auch auf die innere Einheit der Handlung ausgedehnt worden wäre. Das Beispiel Shakespeare's und die einseitig auf ihn aufgebaute und ebenso einseitig gegen die Franzosen vertheidigte Theorie von der dramatischen Freiheit hat die unerläßliche Einheit und Continuität der Handlung nur zu sehr geschädigt. Um so mehr thut es noth, die Forderung an die Einheitlichkeit des Dramas in allen genannten Rücksichten thunlichst zu verschärfen. Das innere Gefüge der Handlung hat also vor Allem die Geschlossenheit eines „Uhrmechanismus“ darzustellen, in welchem jedes Rädchen unentbehrlich, aber auch unverschiebbar und nach Größe und Gestalt unveränderlich ist. Sehr angemessen hat man auch an einen Naturorganismus erinnert, um zugleich auf die lebensvolle Wechselwirkung aller Theile und Thätigkeiten und die innere Zweckeinheit des Ganzen hinzuweisen. Die schlichte Regel des Aristoteles (Poet. 7) verdient genaue Beachtung: „Ein Ganzes besteht aus Anfang, Mitte und Ende. Anfang aber ist nur das zu nennen, was nichts zur nothwendigen Voraussetzung, aber wohl etwas zur naturgemäßen Folge hat; Ende heißt umgekehrt, was nothwendig oder wahrscheinlich etwas voraussetzt, aber nichts Anderes seinerseits bedingt; Mitteltheile endlich sind jene, die sich auf andere stützen und wieder andere tragen.“ Es bleibt also für eine episodenhafte Willkür gar kein Raum mehr; kein Theil kann entbehrt, verschoben oder erheblich verändert werden. Die Einheitlichkeit fordert außerdem, daß das Drama bei aller Ansehnlichkeit doch leicht überschaubar sei; der Umfang aber muß nach sachlichen und nicht nach äußerlichen Rücksichten bestimmt werden (a. a. O. Kap. 7 u. 8). Demnach ist alles Fremdartige, Zerstreuende und Störende nach Kräften zu vermeiden. Diese Regel führt uns von selbst auf jene äußeren Schranken zurück, welche Günther dem Dichter wohl noch bestimmter und enger hätte setzen dürfen. Ueberschaulichkeit und Faßlichkeit der Handlung mit dem Bedürfniß poetischer Illusion sind freilich die Hauptgründe zur Empfehlung derselben. Aber diese Rücksichten sind auch unabweisbar. Wenn die Länge eines Bühnenstückes ermüdet, die Zahl der Personen und der Orts- oder Zeitwechsel erheblich stört, die Decoration und Action — auch das gehört hierher — auf Kosten der eigentlichen Poesie die Aufmerksamkeit auf gleichgültige und sinnenfällige Dinge lenkt: so leidet das Drama genau nach Maßgabe dieser Uebelstände. Natürlich können die aus einer größern

Freiheit entspringenden Vortheile jene aufwiegen. Bei der Vergleichung eines antiken Dramas mit einem Shakespeare'schen unter dieser Rücksicht stellt sich beiderseits ein Für und Wider heraus. Allein die Anwendung, welche Göthe (Gespr. mit Eck. I. 139 f.) von einem richtigen Grundsatze zu Gunsten des britischen Dichters macht, können wir nur mit Entschiedenheit ablehnen: „Das Faßliche ist der Grund, und die drei Einheiten sind nur insofern gut, als dieses durch sie erreicht wird. Sind sie aber dem Faßlichen hinderlich, so ist es immer unverständig, sie als Gesetz betrachten und befolgen zu wollen. Selbst die Griechen, von denen diese Regel ausging, haben sie nicht immer befolgt. Im ‚Phaethon' des Euripides und in anderen Stücken wechselt der Ort und man sieht also, daß die gute Darstellung ihres Gegenstandes ihnen mehr galt, als der blinde Respect vor einem Gesetz, das an sich nie viel zu bedeuten hatte. Die Shakespeare'schen Stücke gehen über die Einheit der Zeit und des Ortes so weit hinaus als nur möglich; aber sie sind faßlich, es ist nichts faßlicher als sie, und deßhalb würden auch die Griechen sie untadelig finden." Dagegen spricht doch sicher die Sache selbst und die Erfahrung. Gerade die Schrankenlosigkeit gehört zu den Fehlern des englischen Dichters, von welchem Göthe anderswo sagt, daß er „das Ungeheure mit dem Abgeschmackten verbinde". Die ganze Anlage, der Stil und die Charakterzeichnung tragen unverkennbare Spuren einer gewissen Maßlosigkeit. In dieser Rücksicht bildet er den geraden Gegensatz gegen Sophokles, der in der künstlerischen Beschränkung und in der Vollendung des Einzelnen seine Meisterschaft offenbart. Zahlreiche Ideen und Motive, ja ganze Rollen kann Shakespeare nicht ausführen, weil ihn die Fülle seines Stoffes hindert; das Gold, welches sein unvergleichliches Genie an die Oberfläche fördert, bleibt nur zu oft ungeläutert und unbenützt liegen und nimmt zwecklos den Platz ein. Die Faßlichkeit seiner Schöpfungen hält mit der einer sophokleischen Tragödie keinen Vergleich aus. Diese Schwäche des großen Meisters wird bei minder begabten Nachahmern geradezu verhängnißvoll. Auch Günther warnt in seiner besonnenen Beurtheilung Shakespeare's (S. 338 ff.) vor blinder Bewunderung und Nachahmung. In der That ist eine dringende Mahnung, zu der Selbstbeschränkung und allseitigen Maßhaltung der Alten möglichst zurückzukehren, unumgänglich nothwendig. Jene äußerlichen Regeln tragen ihre hohe Bedeutung zwar nicht in sich selber, sondern in ihrem Einfluß auf die künstlerische, zumal die einheitliche Durchführung der wesentlichen Handlung; die Alten selbst setzten dieselben oft genug aus höheren Rücksichten oder aus Noth hintan. Aber es ist nicht einmal richtig, daß z. B. die Einheit des Ortes von Aristoteles nicht wenigstens nach der Gewohnheit der attischen Bühne vorausgesetzt werde. Er hebt im 24. Kap. der „Poetik" den großen Vortheil des Epos vor der Tragödie hervor, „gleichzeitige Theilhandlungen" vorführen zu können und nicht an die Bühne und die eben thätigen Schauspieler gebunden zu sein; diese Bemerkung hat nur dann Sinn, wenn die Bühne mit den zu ihr gehörigen Spielern nicht verlegt werden konnte, um auf zwei Schauplätzen gleichzeitige Handlungen darzustellen. Wenn also die Griechen ausnahmsweise mit der fortschreitenden Handlung den Schau-

platz verlegten, so kannten sie doch nicht die Gleichzeitigkeit mehrerer Scenen auf verschiedenen Schauplätzen, welche wie zwei Parallelströme von Entwicklungen durch ihre gegenseitige Beziehung und Vereinigung eine vollere Handlung begründen. Das moderne Drama hat sicherlich durch diese Neuerung an Größe und Kraft gewonnen; dieß darf nicht bestritten, noch auch eine so vortheilhafte Abweichung von der strengen Ortseinheit getadelt werden. Allein es bleibt doch wahr, daß Aristoteles nicht nur ein bestimmtes Zeitmaß, nämlich einen Sonnenumlauf oder wenig mehr, für die Tragödie ansetzt (Poet. 5), sondern auch, was damit sehr enge verbunden ist, die Einheit des Ortes mindestens voraussetzt. Die überwiegende Mehrzahl der erhaltenen Tragödien beweist auch zur Genüge die herrschende Gewohnheit der Griechen. Worauf es uns aber vor Allem ankommt, ist ihr angelegentliches Bestreben, die äußere Einheitlichkeit zum Frommen der innern, selbst trotz einiger augenfälligen Uebelstände, zu beobachten. Dieses Bestreben hat, insofern es aus künstlerischer Mäßigung entspringt und zum Zwecke größerer Geschlossenheit des ganzen Kunstwerkes sich bethätigt, etwas ächt Classisches an sich und verdient Nachahmung oder mindestens gebührende Berücksichtigung. Dasselbe gilt nun von allen jenen Mitteln, welche die äußere Wirkung eines Bühnenstückes auf die Sinne verstärken, aber nicht selten dem einheitlichen ästhetischen Eindruck schaden. Außer der üppigen Bühnenausstattung und dem ungesichteten Vielerlei, das mehr durch Ueberfülle, als durch Vollendung im Einzelnen wirken will, gehört dahin auch das Vorwiegen der äußern Handlung. Nach den Grundsätzen der Alten geschieht auf der Bühne nur äußerst wenig; dort wird fast nur gesprochen; die äußere That als Ergebniß des Dialogs spielt sich meist hinter den Coulissen ab. Natürlich fällt dadurch vieles weg, was ungebildete Gaffer gerade am besten unterhält. Aber die Kunst gewinnt dabei wenig, und es bleibt eine goldene Regel, welche nur zu oft verkannt wird, daß die dramatische Handlung weniger eine äußere That, als eine Entwicklung, Kräftigung und Besiegelung von Entschlüssen ist.

Soviel über die straffe Einheitlichkeit und die kunstgemäße Selbstbeschränkung der griechischen Tragödie, deren schärfere Hervorhebung durchaus der Bestimmung des Günther'schen Buches, die antike Kunst wieder zu Ehren zu bringen, entsprechen würde. Dem gegenüber ist freilich ebenso entschieden anzuerkennen, daß die freiere Bewegung des neuern Dramas in der Wahl der Stoffe, in dem Wechsel der Scenen, in der rastlosen Entwicklung und Verwicklung der Bühnenhandlung, in der allseitigen Charakteristik und manchem Andern, große Vortheile gewährt. Immerhin aber gibt der alten Tragödie die Ausscheidung bürgerlicher Stoffe, die ruhige Würde der auf hohem Kothurn einherschreitenden Personen, die sogen. typische Gestaltung der Charaktere und überhaupt ihre großartige Gebundenheit aus freier Wahl ein hochideales Gepräge und setzt der Entwürdigung der tragischen Muse einen starken Damm entgegen; die oft tief herabsteigenden Wirthshausscenen u. dgl. bei Shakespeare waren auf der attischen Bühne nicht möglich, ebenso wenig wie die langathmigen, poesielosen Schimpfreden.

Die einheitliche, ideal gehaltene Handlung muß nun mit Geschick ge-

steigert und durch einen ergreifenden Höhepunkt der Entwicklung zu einem befriedigenden Schlusse geführt werden. Hier wollen wir nur auf einen Vortheil der alten Tragödie kurz aufmerksam machen. Ihr lyrischer Charakter verstattete ihr nicht nur, auf jedem bedeutsamen Wendepunkte die Wirkung der Handlung durch Chorgesänge voll erhabener Reflexion zu sichern, sondern auch im letzten Theile der Tragödie das Interesse durch Bühnengesänge bis zum Schlusse lebendig zu erhalten. Von der Bedeutung der lyrischen Partien redet Aristoteles nicht, weil er weder das musikalische Element des Dramas, noch den Ideengehalt in den Kreis seiner Erörterungen ziehen wollte. Günther aber war durchaus veranlaßt, diesem Punkte größere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es befrembet daher sehr, wenn er ihn ganz und gar nicht zu beachten scheint. Vielleicht kommt dieß daher, daß er einer solchen Uebertragung der tragischen Affekte auf den Zuschauer, welche durch die Reflexion des Chores auf das allgemeine Menschenloos vermittelt wird, abhold ist; denn er billigt ja nur die unmittelbare, durch „Illusion" bedingte Theilnahme am Schicksal des Helden. Nach anderen Andeutungen erkennt er vielleicht in den Chorgesängen nur eine Stockung der Handlung. Kurz, er behandelt den Chor fast nur als mithandelnde Person, als Mitsprecher. Nun liegt aber seine wahre Bedeutung in jenen Erwägungen über die Handlung, während dieselbe an irgend einem Wendepunkte auf kurze Zeit ruht. Schiller hat diese Bedeutung in der Einleitung zur „Braut von Messina" nach Gebühr gewürdigt. „Die Einführung des Chors", heißt es dort, „wäre der letzte, der entscheidende Schritt (die Tragödie wieder ächt poetisch zu gestalten), und wenn derselbe auch nur dazu diente, dem Naturalismus in der Kunst offen und ehrlich den Krieg zu erklären, so sollte er uns eine lebendige Mauer sein, die die Tragödie um sich herumzieht, um sich von der wirklichen Welt rein abzuschließen und sich ihren idealen Boden, ihre poetische Freiheit zu bewahren." Dieß ist die erste Aufgabe des Chores, den Dichter und den Zuschauer aus der Welt der Anschauung, auch der kleinen Bühnenwelt, in eine höhere zu entrücken. „Der Chor", heißt es weiter, „reinigt das tragische Gedicht, indem er die Reflexion von der Handlung absondert und eben durch diese Absonderung sie selbst mit poetischer Kraft ausrüstet." Reflexion ist freilich noch keine Poesie; aber erhabenere Gefühle setzen doch nothwendig erhabenere Gedanken voraus. Der Chor reflektirt, „aber er thut dieses mit der vollen Macht der Phantasie, mit einer kühnen lyrischen Freiheit, welche auf den hohen Gipfeln der menschlichen Dinge, wie mit Schritten der Götter, einhergeht, und er thut es, von der ganzen sinnlichen Macht des Rhythmus und der Musik in Tönen und Bewegungen begleitet". So stellt der Chorgesang möglichst reine und erhabene Poesie dar, wie sie in der Handlung nie in gleicher Lauterkeit und gleich freiem Schwunge möglich ist. Wenn derselbe also nur mit der Handlung in enger Beziehung steht, aus ihr schöpft, sie verklärt und hebt, so darf er nicht als gleichgültiges Zwischenspiel, geschweige denn als störender Aufenthalt betrachtet werden. Die Art und Weise nun, wie der antike Chor seines Amtes waltet und der Tragödie neuen Ideengehalt zuführt, ist folgende: „Der Chor verläßt den engen Kreis der Handlung, um sich über Vergangenes und Künf-

tiges, über ferne Zeiten und Völker, über das Menschliche überhaupt zu verbreiten, um die großen Resultate des Lebens zu ziehen und die Lehren der Weisheit auszusprechen." Freilich hebt ein solches Zwischenspiel die „Illusion" völlig auf; aber diese hat eben gar keine Berechtigung zu dauerndem Bestande und muß nach der Aufführung des Ganzen doch der ernüchternden Wirklichkeit Platz machen. In der Illusion verhalten wir uns leidend, sind wir gefangen; der Chor weckt uns zeitig zur Selbstthätigkeit auf, sprengt unsere Bande. Je bewußter der Kunstgenuß ist, desto vollkommener ist er auch; unser Geist muß sich nicht in der Handlung verlieren, sondern in freiem Denken und Fühlen über dieselbe erheben. Dazu veranlaßt uns der Chor, der „ideale Zuschauer", wie man ihn unter dieser Rücksicht mit Recht genannt hat, während er als handelnde Person, durch den Chorführer vertreten, sich manchmal recht engherzig, kurzsichtig und charakterlos zeigt. Das Wichtigste ist nun bei den Chorgesängen die Ueberleitung der eigenthümlichen Wirkung der Tragödie durch den vermittelnden idealen Zuschauer vor der Bühne auf den weiteren Kreis der Theatergäste. Mitleid und Furcht für die tragischen Personen, Mitleid und Furcht für die durch dieselben vertretene Menschheit und uns selbst, die wir uns in denselben wiederfinden, soll er erwecken. Wir haben früher bereits Probestellen dieser Art angeführt und kommen unten darauf zurück; hier mag also der bloße Hinweis genügen. Schiller hatte sich vom antiken Chore vollends eine so hohe Idee gemacht, daß er meinte, die bloße Einführung desselben müßte der Tragödie bis zum sprachlichen Ausdruck hinab eine würdevollere Haltung sichern. Es darf beigefügt werden, daß die wahrhaft künstlerische Ausfüllung der Zwischenpausen, wie sie durch die griechischen Chorgesänge gegeben war, alle jene zweckwidrigen Zerstreuungen solcher Augenblicke hinderte; man kann darüber ja strenger und milder urtheilen, aber einem würdigen Schauspiel, zumal einer Tragödie, steht ruhige Sammlung und ernstes Schweigen sehr wohl an.

Die sogen. Klage- und Bühnenlieder, welche vom Chore abwechselnd mit den handelnden Personen oder von diesen allein vorgetragen wurden, erfüllten den weiteren Zweck, der Handlung gegen Schluß der Tragödie einen neuen Reiz zu geben. Nachdem nämlich die Entwicklung den Höhepunkt durchlaufen hatte, verstand sich die Abwicklung der Handlung ziemlich von selbst. Es trat die Gefahr ein, daß das Interesse des Zuschauers mit der sinkenden dramatischen Energie gleichfalls erlahmte. In der That ist es in der neuern Dramatik, selbst bei Shakespeare, eine häufige Erscheinung, daß das Drama gegen Ende erschlafft, und vorzüglich aus diesem Grunde können wir jene geläufige Regel im Allgemeinen nicht billigen: es solle die fünfactige Tragödie bereits im dritten Acte ihren Höhepunkt erreichen. Bei den Griechen halfen nun die genannten lyrischen Partien dem Interesse nach. Dieselben sind keineswegs bloße Situationsmalerei, sondern eine sachgemäße Steigerung, nicht der Handlung, aber doch der durch dieselbe erregten Affekte. Der Held gibt seinem tiefsten Schmerze, oft auch seiner Reue — ein ganz neues Moment — lyrischen Ausdruck; der Chor und mit ihm der Zuschauer nehmen daran Antheil, und ersterer spricht seine Theilnahme in Trostworten aus.

Nun kann freilich in vollem Ernste die Frage erörtert werden, ob man nicht durch Ausscheidung des Chores und aller rein lyrischen Theile der Tragödie ihren dramatischen Charakter ungetrübter wahren und doch ihre Wirkung sichern könne. Die griechische Tragödie war in ihrem Ursprunge vorwiegend lyrisch; später dehnte sich die Handlung auf Kosten des Chores aus, bis sie ihn fast zum müßigen Beiwerk herabdrückte. Die neuere Dramatik betrachtete die Lyrik vollends als fremdartiges Element und hielt sie ganz fern. Der dramatische Charakter tritt nun bestimmter und reiner hervor, und es dürfte schwer halten, den alten Chor wieder gleichsam organisch in die Handlung einzufügen. Auch lassen sich die poetischen Vortheile, die er darbot, ohne Zweifel zum großen Theil der Handlung selbst abgewinnen. Allein die antike Einrichtung war eine nie verstummende Mahnerin, welche den Dichter auf die ideale Bedeutung des Bühnenspiels aufmerksam machte, und einer Entwürdigung der tragischen Muse, wie sie später sehr gewöhnlich wurde, war in Hellas vorgebeugt. Zudem ist es unzweifelhaft, daß das Drama eine wesentliche Verwandtschaft mit der Lyrik nicht verläugnen, und daß andererseits die der Prosa sich nähernde Sprache des Dialogs lyrischen Empfindungen kaum entsprechenden Ausdruck geben kann. Schiller steht nicht einmal an zu behaupten, der Chor „würde ohne Zweifel Shakespeare's Tragödie erst ihre wahre Bedeutung geben". Wie dem auch sein mag, so muß der neuere Dramatiker es als eine ernste Pflicht betrachten, das, was der antike Chor leistete, annähernd durch andere Mittel zu erreichen; als Muster eines meisterhaften Ersatzes diene z. B. die Rolle des Narren in Shakespeare's „König Lear", dessen Witze wie die Ironie einer höhern Gerechtigkeit das Schicksal des Helden beleuchten, oder in „Richard II." die Scenen von gewaltiger, lyrisch ausgestalteter Tragik III. 3. 5; IV. 1. 2.

Mit Uebergehung anderer für die Tragödie wichtigen Punkte, namentlich der Charakteristik, bleiben uns noch einige zu besprechen, welche ihr innerstes Wesen näher angehen. Das Handeln macht ein Drama, das Handeln und Leiden eine Tragödie aus. Es fragt sich nur, in welchem Verhältniß Handeln und Leiden in einer guten Tragödie zu stehen habe. Bloßes Leiden verwischt den dramatischen, siegreiches Streben den tragischen Charakter des Bühnenstückes. Der traurige Ausgang nun entscheidet allein nicht über das Wesen der Tragödie. Wenn sich nämlich wirklich die Handlung beständig am Rande des Abgrundes bewegt und der endliche Sieg des Helden wie eine Erlösung aus hartem Todeskampf erscheint, so kann die Gesammtwirkung trotz des glücklichen Ausganges nur eine erschütternde, ächt tragische sein. Ein seltener Fall wird dieses freilich bleiben, da eine tragische Handlung für gewöhnlich ein tragisches Ende zu fordern scheint. Auch Schuld oder Unschuld des untergehenden Helden ist für das Wesen des Trauerspiels an sich, und mehr noch als der Ausgang, von untergeordneter Bedeutung. Doch hier treffen wir bei Günther auf den entschiedensten Widerspruch. Für ihn ist eine große Schuld durchaus wesentlich. Am ehesten dürfte er nun mit der Behauptung Anklang finden, daß die Tragödie nie ihre Helden „als bloße Märtyrer in den Tod schickt". Dieser wirklich sehr allgemeinen An-

sicht können wir indessen nicht ganz beistimmen. Den Tod für das Gesetz der Sittlichkeit findet Günther (S. 435 ff.) zwar erhaben, aber künstlerisch unbefriedigend; der Hinweis auf die Ausgleichung im Jenseits genüge so wenig, wie derjenige auf das unerbittliche Sittengesetz Kants, da das Jenseits nicht darstellbar sei. „Was ist das für eine Darstellung, die mitten abbricht, was für ein Bild, von dem ein guter Theil durch den Rahmen abgeschnitten wird, also unsichtbar bleibt?" Ganz recht, wenn das Jenseits nicht so in's Diesseits hereintritt, als ob es gegenwärtig wäre. Es ist nun aber zunächst der lebendige christliche Glaube (vgl. Hebr. 11, 1) wesentlich eine Art Verwirklichung der zukünftigen Hoffnung, er gibt Dasein und Gegenwart dem, was noch nicht erschienen, ist schon ein Ankerwerfen der Seele an das jenseitige Gestade. Erscheint also nur der Glaube, wie er soll, als Ueberzeugung und Gewißheit, und gewinnt er als solcher in der Tragödie poetische Gestalt, Leben und Wirksamkeit, so wird man sich nicht beklagen können, das Bild greife über den Rahmen hinaus; es wird wohl darüber hinaus*deuten*, wie alles Diesseitige auf die jenseitige Vollendung, aber es wird als Bild des irdischen Lebens abgeschlossen sein. Verblaßt die Farbe des Glaubens, so wird allerdings dem Lebensbild das Beste fehlen, und das tragische Unglück leicht alle seine Schönheit schwarz überdecken; die Glaubensfarbe aber läßt diese durch alle Entstellung mit eigenthümlichem Reize durchscheinen. Ja, selbst ohne ausdrücklichen Hinweis auf die Vergeltung des Jenseits hat die ächte Tugend Wahrheit und Würde genug, um das tragische Unglück, dessen Druck ja offenbar nur auf dem kurzen Erdenleben lastet, aufzuwiegen. Fast möchten wir noch einen Schritt weiter gehen bis zu der Behauptung, daß selbst die Kant'sche oder stoische Philosophie, die in einer christlichen Moral keine Stelle hat, dennoch für die ästhetische Abwägung von Tugend und Unglück (um der Tugend willen) ausreichen dürfte; es handelt sich ja lediglich um die Frage, ob Vernunft und Treue gegen ihre Vorschriften werthvoller sei, als das Leben; wem aber sollte man zürnen, der diese Frage bejahte? Wir wollen damit keineswegs behaupten, daß für den Zweck der Tragödie überhaupt eine stoische Tugend des Helden genüge, sondern eben nur den uns entgegengestellten Grund entkräften. — Schwieriger wird die Untersuchung, ob geradezu ein heiliger Märtyrer im engern und eigentlichen Sinne als tragischer Held brauchbar sei. Günther weist dieß weit ab, sofern eben die tragische Wirkung in Betracht komme (S. 447—451). Schwerlich mit Recht. Er selbst macht die Einschränkung: „Anders schon verhält es sich, wenn innere Kämpfe dem Siege des sittlichen Princips vorhergehen, um so mehr, sobald gegen dieses andere an sich berechtigte Pflichten in die Wagschale fallen." Nun sehen wir nicht ein, warum innere Kämpfe, auch die schwersten, und Conflict entgegengesetzter Pflichten bei einem Märtyrer nicht statthaben könnten. Auf deren Darstellung beruht allerdings ausschließlich das specifisch tragische Interesse. Allein ringt denn nicht der Erlöser selbst im Oelgarten bis zum Blutschweiß mit der Schwäche seiner menschlichen Natur? Ruft er nicht am Kreuze zum Vater: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Ist aber der Erlöser in seinem Leidenskampfe dem Dichter ein zu erhabener Gegenstand,

warum sollte er nicht in einem Märtyrer einen schweren Streit des bereiten Willens mit der natürlichen Schwäche und den Verhältnissen darstellen? Müssen denn die Heiligen starken menschlichen Gefühlen unzugänglich sein? Nicht immer hob sie doch die Gnade über die Armseligkeit der Natur hinaus. Man denke zudem an jene Märtyrer, welche einmal der Qual wichen und ein zweites Mal den härtern Kampf gewiß nicht ohne gewaltiges Ringen, vielmehr bis zum letzten Augenblick unter beständiger Gefahr eines zweiten Abfalls, bestanden. Dazu nehme man die äußeren Verhältnisse, welche vielleicht bergehoch den Weg zum Siege versperrten. Kurz, ein Unschuldiger, selbst ein Heiliger, kann recht wohl der Held einer Tragödie sein, wenn er nur menschlich ringend und leidend auftritt. Es kann sogar ganz gut auch das noch der Fall sein, daß Viele in den Sturz des Einen verwickelt werden. Sollte es nun nicht wirklich tragisch sein, wenn die edelsten Naturen unter schwerem Todeskampf der rohen Gewalt, oder noch besser fanatischer Verblendung, zum Opfer fallen und mit ihnen andere Unschuldige und die heiligste Sache leiden? Günther hat keinen Grund, über Corneille's Polyeucte so unnachsichtig den Stab zu brechen (z. B. S. 449). Er hält den Helden für einen wahnsinnigen Schwärmer. Dieser Mangel an Verständniß für die außerordentlichen, aber nicht ganz seltenen Wirkungen der Gnade in den Märtyrern mag das strenge Urtheil erklären. Im Uebrigen ist das erwähnte Drama, wenn keine Tragödie, so doch mindestens ein gutes Schauspiel. Um die volle Wirkung des Trauerspiels zu haben, hätte das Stück freilich etwas anders gestaltet werden sollen. Zumal der Held hätte menschlicher und natürlicher geschildert, überhaupt die Farben nicht zu grell idealisirt werden sollen. Dennoch verdient unseres Erachtens der „Polyeucte“ so gut, wie etwa Sophokles' „Philoktet“ oder Aeschylus' „Eumeniden“ den Namen einer Tragödie.

Allein es liegt ja keine Schuld vor. „Die wahre Tragik verlangt eine adäquate Schuld, welche erst einen logischen Causalnexus herstellt und den Untergang des Helden als sittlich nothwendig motivirt“ (S. 443). Eine gewisse Sünd- und Fehlerhaftigkeit fordern in der That viele Aesthetiker und wollen eben aus diesem Grunde einen Heiligen nicht als Helden einer Tragödie oder auch eines Schauspiels gelten lassen. Ohne genügenden Grund; denn die Sündhaftigkeit kann kein nothwendiges Erforderniß des dramatischen Interesses sein. Durch jene werden die Personen allerdings menschlicher und uns verwandter; darum setzt auch Aristoteles im tragischen Helden nicht zwar eine schwere Schuld, aber einen „großen Fehler“ voraus, wie ihn auch sonst gute Menschen an sich haben. Wir aber besitzen für die Naturtreue und die moralische Güte eines Charakters einen sehr verschiedenen Maßstab. Das Christenthum hat Heilige in großer Zahl mitten in die Welt gesetzt, und wahre Tugendhelden treten uns, wenn wir nur sehen wollen, gar nicht selten vor die Augen. Ein idealisirter christlicher Charakter nähert sich darum schon sehr dem eines Heiligen. In geschichtlichen Stoffen sind allseitig vollendete Tugendhelden vielfach schon gegeben; man kann also ihre Größe nicht als schlechthin übermenschlich, innerlich unwahrscheinlich, uns ganz unverwandt aus der Kunst verbannen wollen — dieses sind doch die einzigen Gründe,

welche man für die Unbrauchbarkeit solcher Charaktere anführen kann. Denn auch jede Art des Tragischen — sehen wir einmal von der Schuld ab — eignet ihnen ebensowohl, wie anderen; selbst allen menschlichen Schwächen, Mängeln und Leidenschaften sind sie ausgesetzt. Dennoch wird es oft rathsam sein, soweit die Wahrheit der Geschichte dem Dichter die Freiheit läßt, „einen Fehler" zur Begründung des tragischen Unglücks vorauszusetzen. Wie ächt menschlich hat in dieser Beziehung Calderon nicht nur seinen Cyprian, sondern sogar Justina im „Wunderbaren Zauberer" gezeichnet! Mit Aristoteles wäre also auch bei Heiligen und Märtyrern allenfalls friedlich auszukommen, obwohl immer noch zu betonen bleibt, daß das poetische Ideal eines guten Mittelcharakters für uns hart an Freiheit von erheblicher Schuld streifen dürfte, daß völlige Abwesenheit moralischer Fehler in der künstlerischen Darstellung ausgezeichneter Helden des Christenthums gar nichts Unnatürliches hat, und daß das Erhebende solcher Charaktere für eine etwaige zu große Entfernung von der Gewöhnlichkeit reichlichen Ersatz bietet. Der Dichter muß nur recht bedacht sein, dieselben als möglichst menschlich und jedem von uns verwandt zu zeichnen, was immer thunlich ist, wenn es auch seltener beobachtet wird.

Günther können wir damit freilich nicht zufriedenstellen; er fordert eine dem tragischen Unglück „adäquate" Schuld, d. h. bei einem untergehenden Helden ein todeswürdiges Vergehen (S. 443); „die Fabel von dem ächt Tragischen der unverhältnißmäßigen Schuld" gilt ihm als Spuk in den Köpfen mancher Aesthetiker (a. a. O.). Die Gründe für die Forderung einer dem Unglück entsprechenden Schuld scheinen recht einleuchtend: es fehlt sonst die genügende Begründung, und es kann dem Gerechtigkeitsgefühl nicht Genüge geschehen. Bestehen diese Gründe durchaus zu Recht, so ist in der That kein Widerspruch möglich; denn logische oder psychologische Motivirung und poetische Gerechtigkeit sind unverletzliche Gesetze der Kunst. Die unverhältnißmäßige Schuld besagt nun wirklich, wie das Wort es ausspricht, ein Mißverhältniß von Schuld und Unglück innerhalb des Stückes. Es fragt sich also nur, ob etwa allgemeine Voraussetzungen, auf welchen die Handlung offenkundig sich stützt, oder Ausblicke über den Rahmen des Stückes hinaus, welche ebenfalls offenkundig die Handlung tragen, eine genügende Begründung darbieten. Wir kommen auf das Beispiel eines christlichen Märtyrers zurück, bei dem sicher keine verhältnißmäßige Schuld vorausgesetzt wird. Nun haben wir für einen solchen Fall den einen der erwähnten Punkte bereits erledigt. Die Aussicht auf die jenseitige Vergeltung muß durch den Glauben so zu sagen als Ereigniß in die Gegenwart hereingezogen, oder, anschaulicher zu reden, es muß vor den Augen des Zuschauers die Brücke in's glückliche Jenseits so unverkennbar sich aufbauen, daß das Dasein eines jenseitigen Strandes auch in der Dichtung zur Thatsache wird. Der Lohn des ewigen Lebens ist alsdann mehr als genügend, unser Gerechtigkeitsgefühl über den zeitlichen Untergang zu trösten. Zu den allgemeinen Voraussetzungen einer Märtyrertragödie aber gehört das Wort Christi: „Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie auch euch verfolgen" (Joh. 15, 20), und die keines Be-

weises bedürftige Ueberzeugung, daß Gott aus den weisesten Gründen, wie seinen eingeborenen Sohn, so auch seine Diener die Bahn des Leidens führt. Diese Glaubensanschauung muß nun ebenfalls im Dichtwerk Gestalt und Wirklichkeit annehmen. Auf solche Weise ergibt sich dann eine allerdings gewissermaßen über der Handlung schwebende, aber doch auch wieder dem Zuschauer nahe gerückte, vollkommen genügende Begründung. Wir möchten sagen, es wird ihm auf einer Oberbühne eine gewisse Ergänzung zu der unten spielenden Handlung geboten, von welcher die Verfolger des Helden auf der Unterbühne gar kein Bewußtsein, dieser selbst keine sinnliche, sondern nur eine geistige Glaubensgewißheit hat. Calderon führt in ähnlichen Fällen gern die unsichtbar mitspielenden übernatürlichen Kräfte, vor den Personen des Stückes verhüllt, auf die eigentliche Bühne. Das ist aber nicht nöthig; mitspielen jedoch muß die übernatürliche Welt bei der Tragödie mit unverhältnißmäßiger Schuld allerdings; doch kann das auf die oben gesagte Weise erzielt werden.

Reden wir nun im Allgemeinen von der Tragödie ohne adäquate Schuld, um unsere Erörterung abzuschließen. Der vorausgesetzte Mangel an Motivirung muß, soviel nöthig, auf irgend eine Weise ersetzt werden. Nach christlichen Begriffen ist aber das Geheimniß des unverschuldeten Leidens bald gelöst; es wird dem Dichter sehr leicht, diese Lösung auf die befriedigendste Weise in sein Werk einzuführen; unschuldig leidende Helden sind in der christlichen Tragödie ganz heimisch. Natürlich müssen solche sich im Leiden freithätig und willenskräftig erweisen, damit überhaupt eine rechte Handlung ermöglicht werde. Je mehr nun die christliche Weltanschauung sich verdunkelt, desto unverständlicher wird ein schuldloses Leiden. Die Berufung auf den unabänderlichen Weltlauf, welcher es eben mit sich bringt, oder das blinde Geschick, welches mit Willkür schaltet, ist gänzlich trostlos. Es liegen aber zwischen dieser und der obigen Anschauung noch manche Mittelstufen, auf welchen das Leiden ohne Schuld mehr oder minder entweder erklärlich oder unerklärlich scheint. Das Leiden des Unschuldigen darf sich gewiß nie als grund- und zwecklos darstellen; denn dieß ist widerwärtig; die Kunst darf die (scheinbare) Unordnung des alltäglichen Weltlaufs nicht nachahmen. Wenn somit das Dichtwerk keinerlei übernatürliche Anschauung geltend macht, so muß im Bereich des Natürlichen eine befriedigende Begründung gefunden werden. Dieselbe kann aber auch hier in etwas ganz Anderem als in der persönlichen Schuld liegen. Sollte denn Regulus, der sich aus Vaterlandsliebe furchtbaren Qualen preisgibt, dem Römer nicht als tragischer Held gelten? Günther wird (nach S. 448 ff.) allerdings den Heldentod des Regulus durchaus untragisch nennen. Wir meinen aber, es kommt ganz auf die Darstellung an. Verweilt der Dichter bloß bei der Vaterlandsliebe, bei dem Ruhme und dem moralischen Triumphe des Helden, so schafft er ein Schauspiel, welches Bewunderung erweckt. Geht dagegen die Darstellung auf in der Schilderung ungeahnter Leiden, in dem furchtbaren Ringkampfe, den die fast erliegende Willensstärke des Helden in Kraft seiner seltenen Vaterlandsliebe dennoch siegreich besteht, so liefert er eine nach Umständen gewaltig erschütternde Tragödie. Oder verdient denn Regulus im letzten

Falle nur Bewunderung und kein Mitleid? Fürchten wir nicht für seine Willensstärke? Das wäre doch ein wahres Räthsel der Psychologie. Die Schuld oder Unschuld hat zunächst mit dem Wesen von Mitleid und Furcht nichts gemein; auch nach Aristoteles nur insofern, als das Leiden nichts Widerwärtiges und nichts Uebermenschliches, d. h. Unnatürliches haben darf (Poet. 13). Das Widerwärtige wird aber hier dadurch entfernt, daß wir sehen, um welchen Preis ein so edles Leben geopfert wird, das Unnatürliche gerade dadurch am besten, daß Regulus die ganze menschliche Schwäche im Leiden empfindet. Eben diese Darstellung der nahezu brechenden Willenskraft in einem nicht nur unschuldigen, sondern ausgezeichneten Manne halten wir für eminent tragisch. Denn es gibt nichts, was stärker ein im Ausgang befriedigendes, also ästhetisch und ethisch erhebendes Mitleid und eine entsprechende Furcht erregt, als die auf künstlerischem Wege anschaulich und handgreiflich gewordene Einsicht in die Gebrechlichkeit auch des kräftigsten und edelsten Willens unter dem Drucke der Leiden; diese Gebrechlichkeit ist das Bedauernswertheste und Verderblichste im Menschenleben, weil sie das höchste Gut des Lebens, die Tugend, bedroht, und zwar von innen heraus, nicht von außen, was an sich minder tragisch wäre. In dem Maße nun, wie eine solche Gefahr der Willensschwäche abnimmt, wird der vorausgesetzte Tugendheld für die Tragödie unbrauchbarer, obwohl auch der Kampf gegen den äußern Feind manchmal tragisches Interesse genug bieten mag.

Eine zweite Art der Tragödie setzt zwar eine Schuld voraus, aber eine unverhältnißmäßige. Diese läßt den Helden menschlicher, aber weniger bewundernswerth erscheinen. Er hat sein Unglück veranlaßt, aber nicht in der ganzen Schwere verdient oder vorausgesehen. Die Verwicklung der Verhältnisse reißt ihn zum Abgrund fort, weil er mit der Gefahr spielte; Leichtsinn und Leidenschaftlichkeit gleichsam in verrätherischem Bunde mit verhängnißvollen Umständen rächen sich furchtbar. Hier ist unser Mitleid dem Helden gesichert; sein Fehler schien verzeihlich, seine Strafe finden wir überhart. Ein Beispiel aus dem Alltagsleben beweist das handgreiflich: wir schenken einem guten Kinde, welches für ein gewöhnliches Vergehen auf das Härteste und über Gebühr gestraft wird, lebhafte Theilnahme. Rücksichtlich der Furcht aber hat diese Art der Tragödie einen Vorzug vor der vorausgehenden. Regulus suchte die Gefahr auf und versprach eine mehr als gewöhnliche Willensstärke. Der andere Held wird von dem Unglück in einer weit ungünstigeren Verfassung überrascht. Besonders ist die Uebertragung der Furcht auf den Zuschauer hier leichter, als wenn der Held mehr oder minder eine Sonderstellung einnimmt, in welcher man sich selten befindet und welche man nicht aufzusuchen verpflichtet ist. Allein Günther hören wir abermals auf die verletzte poetische Gerechtigkeit hinweisen. So oft nämlich solche Fälle sich in Wirklichkeit ereignen mögen, sie beleidigen, meint er, unser Billigkeitsgefühl; der Dichter aber macht alles Ungerade gerade. Nun bedarf indessen schon eine solche Forderung an den Dichter gewiß einer Einschränkung. Es ist eine sehr krittliche Frage, wie weit sich die idealisirende Kunst vom Leben entfernen dürfe; Widersprüche kennzeichnen das irdische Dasein so wesentlich, daß sie der Dichter

schwerlich alle aufheben darf, um die poetische Wahrscheinlichkeit oder auch nur den Schein des Wahren zu retten. Liegt denn überhaupt eine unmittelbare Lösung der peinlichen Räthsel unseres Lebens und der Weltordnung in Philosophie oder Theologie vor? Nicht immer. Man kann es darum gar nicht einmal billigen, wenn der Künstler das Unlösbare zu lösen sich den Schein gibt. Wir sehen aber auch nicht, warum eine der erschütterndsten Ansichten des Lebens von der Tragödie ausgeschlossen bleiben sollte. Es stelle uns also der Tragiker nur, wie der Dichter des „Job", kühn vor das Problem, das uns zittern macht, gebe, wenn er es vermag, eine halbe directe Lösung und weise im Uebrigen gemäß der obigen Ausführung auf den Ausgleich im Jenseits hin und stelle uns so zufrieden. Einen allseitigen Ausgleich der Widersprüche als ausschließliche Regel vorschreiben, heißt wirklich dem Tragiker eine unwahre Verzerrung des Lebens zumuthen. Nein, wenn er das Leben von seiner traurigen Seite malen will, so fehle eine der dunkelsten Farben nicht. Das poetische Vergnügen kann auch nicht an die schroffe Regel: „So viel Schuld, darum so viel Strafe" gebunden sein; die Räthselhaftigkeit des Lebens selbst hat ihren Reiz, und nicht bloß jenen übernatürlichen, welchen das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott und von der Hoffnung auf das Jenseits dem Christen gewährt, sondern auch einen ganz natürlichen. Das Unglück des geschilderten Helden beruht ja auf der verhängnißvollen Gewalt der Verhältnisse, insofern diese durch eine gewisse Verschuldung entfesselt wird. Ein leidenschaftliches Wort reizt gefährliche Gegner, die aus Stolz unterbliebene Vergütung der Unbilde schürt das Feuer des Hasses, man bildet beiderseits Parteien, eine Familienfehde entspinnt sich, ein Bürgerkrieg mit seinen entsetzlichen Folgen verheert ein ganzes Land u. s. w. Sollte nicht eine künstlerische Darstellung solcher Verwicklungen Mitleid und Furcht erregen und dadurch wirklich befriedigen und erheben, daß wir in jener ebenso verderblichen als gewöhnlichen Verkettung der Umstände eine überaus wohlthätige Mahnung zur Vorsicht und Warnung vor aller Leidenschaftlichkeit inne werden?

Endlich kommen wir nun auf jene Art der Tragik, welche Günther ausschließlich billigt, wenn anders der Held in dem Stücke fallen soll (S. 442). Hier entspricht die Schuld der Strafe, sie ist todeswürdig. Dieser Fall ereignet sich häufig, und zwar stirbt der Held entweder reuig, oder verstockt. Die Besserung desselben offenbart die heilsame Wirkung des Unglücks und macht den wohlthuendsten Eindruck; bleibt jener verstockt, so erkennt man das Walten einer gerechten Weltordnung, die ihn gleichsam ausstößt. Auf die bedeutsame Sinnesänderung des Helden scheint Günther gar keine Rücksicht zu nehmen; ihr müßte in der That nach seinen Grundsätzen die Erlösung desselben folgen, was freilich ganz gegen die Gewohnheit der Dichter streitet. Die menschliche Gerechtigkeit hat ja sicher guten Grund, den reuigen Verbrecher nicht zu begnadigen, aber warum sollte der Dichter über jenen den Tod verhängen, den die Züchtigung gebessert hat, da doch die Aufrichtigkeit der Reue als unzweifelhaft gilt und andere äußere Rücksichten im Gedichte nicht in Betracht kommen? Die andere Form dieser Tragödie erfüllt den

Zweck der Befriedigung nicht zum Besten. Der unverbesserliche Held erregt Abscheu. Dennoch ergibt sich, daß die Theorie Günthers eigentlich nur auf einen unverbesserlichen Helden anwendbar ist. Ein solcher hat aber schon große Verwandtschaft mit dem eigentlichen Bösewichte. In der That will Günther auch einen „absoluten Schurken" als tragischen Helden eher gelten lassen, als einen „vollkommen sittlichen Menschen", und erklärt ihn überhaupt unter gewissen Einschränkungen für ganz zulässig (S. 447), ja für einen „in seiner Seltenheit vielleicht um so dankbareren Vorwurf" (S. 456). Aber wenn wirklich Schuld und Strafe sich das Gleichgewicht halten sollen, erscheint denn ein durchtriebener Bösewicht mit einfachem Tode nicht zu glimpflich gestraft? Soll Richard III. mit Lear gleiche Strafe erleiden, Klytämnestra mit der Jungfrau von Orleans in Schillers Darstellung? Daraus ersieht man, daß das Günther'sche System auch hier wieder eine gewisse Inconsequenz aufweist, und daß ein reiner Ausgleich von Schuld und Strafe doch schwer zu erreichen ist.

Nach allem Gesagten dürfte nun Aristoteles (Poet. 13) im Ganzen Recht behalten. Bedeutende Männer, heißt es, von sittlicher Anlage, die sich eines „Fehlers" oder eines „großen Fehlers" schuldig gemacht und dadurch ein furchtbares Unglück über sich heraufbeschworen haben, nicht aber ganz untadelige oder lasterhafte Menschen, sind die Normalhelden der Tragödie; Oedipus, fügt er bei, und Thyestes sind Musterbeispiele. So verschieden die Schuld dieser beiden, so weit ist das Gebiet, welches dem Dichter bleibt. Eine unverhältnißmäßige Schuld nimmt aber Aristoteles sicher an; denn er sagt noch weiter, der Held müsse eher besser als schlechter sein und überhaupt ein solcher, bei dem sich ein schreckliches Leiden oder eine schreckliche That finde. Bösewichte hält er für ganz unbrauchbar, weil wir kein oder wenig Mitleid mit einem offenbar Schuldigen, und auch keine Furcht empfinden, wenn die tragische Person uns zu unverwandt ist. Andererseits berührt uns das Verderben eines völlig Schuldlosen unangenehm; wir haben eben das Gefühl, das solle nicht sein. Somit bliebe die unverhältnißmäßige Schuld Regel für die Tragödie; sie erfüllt so gut wie möglich den Zweck, Mitleid und Furcht in einer gewissen Heftigkeit zu erregen und uns mit der Weltordnung auszusöhnen. Die relative Unschuld des Leidenden begründet nämlich unser Mitleid, das freilich bei völliger Schuldlosigkeit noch größer wäre, dann aber zu großes Unbehagen erregte. Hinwiederum würde dieses Unbehagen unseres Billigkeitsgefühles freilich durch eine verhältnißmäßige Verschuldung völlig gehoben; allein der Tod nach einem todeswürdigen Verbrechen läßt für die Furcht wenig Raum; der Zuschauer besorgt für sich kaum etwas Aehnliches. Diese Furcht wird dagegen sehr lebhaft, wenn ein gewöhnliches, ächt menschliches Vergehen durch die verhängnißvolle Verkettung der Umstände ein furchtbares Verderben nach sich zieht. Dieß empört auch unser Gerechtigkeitsgefühl nicht, weil wir in jener Verkettung eine so heilsame Mahnung zur Besonnenheit im Handeln erkennen; wir werden vollständig versöhnt mit der Vorsehung und der Weltordnung, die uns warnt und bessert. Nun sind allerdings von dieser Grundregel Ausnahmen zulässig, insofern der erwachsende

Nachtheil des Stoffes durch namhafte Vortheile aufgewogen wird. Das gilt von allen poetischen Regeln; denn der Vorwurf eines Gedichtes weist selten alle Vorzüge im Verein auf, und die starren Regeln müssen nicht selten anderen, im gegebenen Falle wichtigeren Rücksichten weichen. Die verhältnißmäßige Schuld ist sicher dann nicht auszuschließen, wenn dieselbe, wie etwa bei Kreon in der „Antigone", durch die Reue des Helden zur unverhältnißmäßigen vermindert wird; das Unglück desselben gilt uns alsdann als volle Genugthuung, die bessernde Wirkung des Leidens als Beweis für die Weisheit der Weltordnung, der umgewandelte Held gefällt uns, wenn auch der schuldige uns abstieß. Ein unverbesserlicher Sünder dagegen oder ein ausgesprochener Bösewicht ist rücksichtlich der tragischen, wie auch der ästhetisch erhebenden Wirkung gleich bedenklich. Einem solchen Menschen können wir schwerlich dauernd unser Interesse zuwenden; es hilft wenig, daß der Dichter uns über die Bosheit hinwegzutäuschen sucht; unser sittliches Bewußtsein wird bald erwachen. Am ehesten dürfte der beschriebene Charakter brauchbar sein, wenn eine ruchlose That doch möglichst entschuldigt wird, wie bei der Klytämnestra durch die Liebe zu ihrem geopferten Kinde Iphigenie, und wenn zugleich, wie Agamemnon in derselben Tragödie, ein anderer Hauptheld im Ganzen schuldlos bleibt und das Interesse für sich in Anspruch nimmt. Weiter möchten wir nach dieser Seite hin von der Regel nicht abweichen, viel lieber dagegen nach der anderen Seite, wie auch schon Aristoteles andeutete. Uebersteigt nun der tragische Held das geschilderte Mittelmaß sittlicher Güte sehr weit, so rückt er uns in dieser Beziehung natürlich ferner und läßt eine Identificirung mit sich weniger zu. Aber unsere innerste Verwandtschaft mit der tragischen Person wird noch durch vieles Andere begründet, was nicht eben moralisch verwerflich ist. Dieses muß also nur stärker betont werden, damit wir uns ihr gleich fühlen, mit ihr leiden und fürchten. Wenn dieselbe untergeht, so muß der Untergang nicht als nutz- und grundlose Unordnung im Weltlauf erscheinen. Unter solchen Voraussetzungen halten wir Regulus in der oben bezeichneten Behandlung für einen sehr brauchbaren Helden der Tragödie. Dasselbe gilt nun auch, wie schon ausgeführt wurde, von Heiligen und Märtyrern, welche um so weniger auszuschließen sind, als sie für die höchsten Zwecke der Kunst, nämlich ethische und religiöse Erhebung, welche aus dem edelsten ästhetischen Genusse fließt, in vorzüglichster Weise geeignet sind. Aber alle solche Helden müssen trotz ihrer hohen Tugend recht menschlich gezeichnet werden. Uebrigens wird sich auch bei Heiligen leicht ohne Verletzung der historischen Wahrheit eine Charakterschwäche, eine Einseitigkeit, ein Mangel oder auch ein kleiner verhängnißvoller Fehler finden oder erfinden lassen, durch welchen er das Unglück selbst veranlaßt, den Kampf sich erschwert, den Sieg eine Zeitlang fraglich macht. Es sei noch erwähnt, daß selbst Günther bei untergeordneten Personen keine vollgültige Schuld fordert (S. 473 ff.).

(Schluß folgt.)

G. Gietmann S. J.

Die Lusiaden.

Während Camoens' Lyrik sich vorzugsweise an frühere portugiesische Volks- und Kunstdichtung, an Petrarca, Garcilaso und andere Renaissancevorbilder anschließt, geht der Plan seines großen Heldengedichtes unmittelbar auf die Alten zurück, am meisten auf Virgil, dem sogar die ersten, maßgebenden Worte der Dichtung entlehnt sind: Arma virumque cano!

Die Waffen und die Helden, reich an Ehre,
Die einst von West, aus Lusitanenland,
Durchzogen nie zuvor befahr'ne Meere
Nach Ost bis jenseits Taprobane's Strand,
Starkmuthig in Gefahr und Kriegsbeschwere,
Wie nimmer sonst sie Menschenkraft bestand,
Und fern, inmitten fremden Volks, erschufen
Ein neues Reich, zu Macht und Glanz berufen:

Und all die Fürsten auch, die, wohlberathen,
Glauben und Reich ausbreitend, sich geweiht
Ruhmvollem Werk und die verruchten Staaten
Asiens und Afrika's verheert im Streit,
Und jene Schaar, die durch beherzte Thaten
Sich vom Gesetz des Todes sieht befreit,
Will mit Gesang ich vor der Welt erheben,
Wenn Geist und Kunst begünst'gen mein Bestreben.

Vergessen sei, was lang' auf Meeresbahnen
Ertrug der schlaue Griech' und Troja's Held;
Verschwiegen sei der Ruhm, den ihren Fahnen
Einst Alexander und Trajan gesellt;
Mein Lied besingt den Muth der Lusitanen,
Dem sich zu Dienst Neptun und Mars gestellt;
Vergessen sei der Heldensang der Alten;
Denn hier ersteh'n erhab'nere Gestalten.

Es zeichnet sich hierin der Sänger der Renaissance-Epoche, dessen Größenmaß die antike Welt ist, dessen jugendliche Heldenideale der Schule, nicht dem Leben entstammten, dem kriegerische Weltherrschaft als das Höchste und Erhabenste auf Erden erschien. Schon in seiner Jugend begannen indeß die Heldengestalten der Griechen, Macedonier und Römer vor demjenigen zu erblassen, was er noch in lebendiger Unmittelbarkeit vor sich sah. Das kleine Portugal war zur Weltmonarchie emporgestiegen. Seine Seehelden hatten Afrika, Vorderindien, Hinterindien, China, die Inseln des Stillen Oceans

dem Weltverkehr erschlossen. Seine Entdecker hatten zuerst die kühne Fahrt um den Erdball glücklich zu Stande gebracht. Jahr für Jahr verließen neue Schaaren von muthigen Eroberern die Rhede von Lissabon, Jahr für Jahr brachten reichbeladene Schiffe die Schätze Indiens in die immer glänzender aufblühende Königsstadt. Unbesieglicher Muth, persönliche Tapferkeit, Abenteuer aller Art zu Land und zu Wasser umgaben die Führer der großen Unternehmungen mit dem Zauber unverwelklichen Ruhmes. Der fromme, wissensdurstige Prinz Henrique, der am Meeresstrande von S. Vicente, vor dem Crucifix, zwischen Atlanten, Globen und Quadranten, all die großen Seezüge geplant — der kluge Vasco de Gama, der unter zahllosen Mühen und Gefahren dreimal nach Indien fuhr — der eherne Affonso d'Albuquerque, der als Capitão geral und Governador mit seinem kaltblütigen Muth und seiner unerbittlichen Feldherrnstrenge die Herrschaft über den indischen Ocean ertrotzte — der von Portugal schnöde abgewiesene Magalhaens, der Malakka hatte erobern helfen und dann den Seeweg über Amerika nach den Philippinen und Molukken eröffnete — — das waren wirklich Charaktere, welche die Helden- und Wunderwelt der Odyssee und der Aeneis in den Schatten stellten. Durch sie erschloß sich erst eigentlich der Erdball den Völkern Europa's. Mit ihnen, nicht mit der sogen. Reformation, beginnt recht eigentlich die moderne Zeit. Glaubensmuth und Rittersinn des Mittelalters haben die engen Schranken gesprengt, welche keineswegs religiöse Befangenheit, Mangel an Wissensdrang oder Thatenlust der mittelalterlichen Welt gezogen hatten, sondern lediglich äußere Zufälligkeiten, eine noch aus dem Alterthum ererbte geographische Ueberlieferung, Mangel an Mitteln des Verkehrs, technische Schwierigkeiten, die sich nur langsam durch immer fortschreitende Entdeckungen überwinden ließen. Unverkennbar ist dabei auch die Hand der Vorsehung, welche das kühne Wagniß eines Bartholomäus Diaz, eines Cabral oder eines Gama ebenso gut ein Menschenleben früher — ein Jahrhundert, ja zwei Jahrhunderte früher hätte anregen und gelingen lassen können. Ein Sturm verschlug die Schiffe des Prinzen Henrique nach Madeira; im Sturm fuhr Diaz um das Cabo Tormentoso herum und machte es zum Vorgebirge der guten Hoffnung; ein Sturm trieb Cabral an die Küste von Brasilien; aller Thatendrang, aller menschliche Scharfsinn und Fortschritt hätte die großen Entdeckungen noch lange der Ungewißheit überlassen, wenn der Herr des Weltalls nicht zu der Zeit, die er bestimmt, den richtigen Seesturm entfesselt hätte. Gerade in dem Zusammenwirken der göttlichen Vorsehung mit den Plänen, Berechnungen und kühnen Wagnissen des Menschen lag der Zauber einer Poesie, die unseren heutigen glaubens- und liebeleeren, mechanistischen und realistischen Geschlechtern fast ganz abhanden gekommen ist. Sie glauben mit Compaß und Anemometer den Augenblick ausklügeln zu können, wo der mechanisch prästabilirte Menschengeist ganz nothwendig aus sich und ohne Gottes Hülfe Amerika entdecken und um das Cap der guten Hoffnung herumkommen sollte.

Für Camoens lagen die Dinge noch nicht so. Seine Zeit war noch voll mächtigen, tiefen Glaubens. Die Helden Portugals hatten ihre mensch-

lichen Schwächen; doch der Geist der Kreuzfahrer lebte noch in ihren Herzen fort und der Name des Erlösers war ihnen eine geheiligte, segenverheißende Parole. Albuquerque und Magalhaens waren erst ein paar Jahre todt, Vasco de Gama starb, als der junge Dichter geboren wurde. Dieser wuchs in dem Ruhmesglanze auf, der jene unmittelbar nach ihrem Tode umgab. Er lernte als Knabe noch Greise kennen, welche mit den kühnen Entdeckern gelebt und sie auf ihren Fahrten begleitet hatten. In diesem Glorienschein portugiesischen Nationalruhmes zum Manne herangereift, fand der Dichter in ihm jenen Muth und Trost, der ihn über den tiefsten Gram eines gefühlvollen Herzens emporhob. Gleich jenen ehernen Herzen bebte auch er nicht vor des Meeres Groll, vor Schiffbruch und Stürmen, vor Indianerpfeilen und schnödem Verrath, vor der Sonnengluth und dem Fieberodem der tropischen Zone. Muthig folgte er ihren Bahnen, nach Ceuta, nach Mozambique, nach Goa, nach Malakka, bis an das noch immer verschlossene Thor China's — das ferne Macao. Wie sie vertraute er nicht so sehr auf die Kraft der eigenen Faust, auf das Glück des eigenen Sterns, sondern weit mehr auf die Führung des höchsten Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Begann auch der Ruhm der portugiesischen Waffen sich in mancher Hinsicht zu trüben, so verzweifelte Camoens doch bis zum Tode nicht daran, und Portugals Heldenzeit war wirklich noch nicht vorüber. Männer wie die beiden Brüder Alvaro und Fernando de Castro, der glorreiche Vertheidiger Ceuta's Pedro de Meneses und der Seeheld Philipp de Meneses, und ein anderer Pedro de Meneses, der als Commandant von Tanger gegen die Mauren fiel, der ältere Hector de Silveira, der im Kampf um die Insel Beth an seinen Wunden starb, erneuerten die kühnen Waffenthaten der früheren Conquistadoren; Pedro de Souza, der jüngere Hector de Silveira, Vasco de Ataide, Francisco de Almeida, Francisco de Mello, lauter persönliche Freunde des Dichters, thaten sich durch Muth und Tapferkeit in Indien hervor; P. Gonzalo de Silveira S. J. starb 1561 in Afrika den Martyrtod; Manuel de Souza Sepulveda ward durch seinen tragischen Schiffbruch am Cap der guten Hoffnung gleich nach seinem Tode zum Helden einer Epopöe; Camoens selbst, der im Kampf bei Ceuta das eine Auge verlor, in den Fluthen des Mekong nur sein Leben und die Blätter seiner begonnenen Dichtung gerettet hatte, durfte in gerechtem Hochgefühl sich an den jungen König Sebastian wenden, der, von demselben Rittersinn beseelt, die kühnsten Unternehmungen plante:

Und Ihr, nach Gottes Rath als Schirm und Schanze
Der alten Freiheit Portugals geweiht,
Als sich're Bürgschaft, daß zu Glück und Glanze
Der Christenheit geringe Schaar gedeiht,
Ihr, neues Schreckensbild der Mohrenlanze,
Verhängnißvolles Wunder uns'rer Zeit,
Der Welt geschenkt von Gott, sie ganz zu lenken,
Um Gott ein groß Gebiet der Welt zu schenken:

Ihr, neuer Blüthensproß, vom Baum getragen,
Den Christus liebt von allen rings zumeist,

Die man im Westen sieht zum Himmel ragen,
Und allerchristlichst und cäsarisch heißt,
Wie's Euer Schild, der aus vergang'nen Tagen
Den Sieg vergegenwärtigt, klar beweist,
Wo Euch die Male, die Er selbst sich weiland
Am Kreuz gewann, als Wappen gab der Heiland:

Ihr, mächt'ger Fürst, deß weitgestreckte Lande
Zuerst die Sonn' am Morgen muß beschau'n,
Mittags bestrahlen dann vom höchsten Stande
Und grüßen noch zuletzt im Abendgrau'n;
Ihr, Rächerheld, durch den in Schmach und Bande
Das schnöde Volk in ismael'schen Gau'n,
Im Ost die Türken und die Heiden sinken,
Die noch die Fluth des heil'gen Stromes trinken:

Laßt kurze Zeit die Majestät sich neigen,
Die Euch die junge Stirn so hehr umwebt,
Als wäre schon vollbracht der Jahre Reigen,
Bis einst Ihr spät zum ew'gen Tempel schwebt;
Laßt Euer Auge Königshuld bezeigen
Dem Staube, draus ein neues Bild sich hebt
Von Liebe zum gewalt'gen Werk der Ahnen,
Dran Vers' in reicher Fülle hier gemahnen.

Hier seht Ihr Heimathliebe, nicht geleitet
Von feilem, nein! von hohem, ew'gem Lohn;
Denn reich belohnt ist, wer sich Ruhm bereitet
Als Herold seines Volks und treuer Sohn;
Hört jener Namen denn im Lied verbreitet,
Die, Euch ergeben, steh'n um Euern Thron,
Und laßt Euch, was erhab'ner sei, vermelden:
Ob Herr der Welt zu sein, ob solcher Helden.

Aus der fast unabsehbaren Masse poetischen Stoffes, welchen die portugiesische Geschichte bot und welche Camoens zu einem Gesammtbilde vereinigen wollte, hob er mit Recht das Zeitalter der Entdeckungen hervor; es bezeichnete die Höhe des portugiesischen Weltruhmes; die früheren Zeiträume der Geschichte Portugals verhielten sich dazu nur wie vorbereitende Stadien. Alle Heldenzüge der Maurenkriege erneuerten sich da, aber mit dem gewaltigen Ausblick über beide Hemisphären, über die gewagtesten Meerfahrten, über alle Herrlichkeiten der Tropenzone, über die fremdartige Menschenwelt des fernsten Orients. Der Dichter konnte eine lusitanische Ilias schreiben. An den blutigsten Kämpfen, an den kühnsten Heldenthaten fehlte es nicht. Albuquerque hatte Züge des Agamemnon wie des Achilles. Camoens zog indeß eine Odyssee vor, wenn man so sagen darf. Denn der Vergleich stimmt nicht ganz. Die großen Entdeckungsfahrten hatten mit der Odyssee wohl das Abenteuerliche gemein, aber sie näherten sich durch das kriegerische, heroische Element zugleich der Ilias. Unter den verschiedenen Fahrten wählte Camoens die erste des Vasco

de Gama. Sie war die entscheidenste. Sie faßt alle Fährlichkeiten, alle Leiden, alle Erfolge der bisherigen Entdeckungsreisen zusammen, krönt sie und eröffnet die Zeit der festen, gesicherten Colonialherrschaft. Sie stand der Gegenwart noch nahe genug, um lebhaftes Interesse zu erwecken, sie war aber auch schon entlegen genug, um den Dichter nicht allzu chronistisch einzuschränken An diese erste Fahrt des Vasco de Gama, welche vom 8. Juli 1497 bis zum 30. August 1499 dauerte, beschloß Camoens nach dem Vorbilde der alten Epiker, besonders des Virgil, in poetischer Weise alles anzuknüpfen, was ihm Sage und Geschichte zum Ruhme seiner Heimath bot. Nach der feierlichen Einleitung seines Heldenliedes versetzt er uns alsbald schon in medias res, über das Vorgebirge der guten Hoffnung hinaus, in die Nähe von Madagascar, und zeichnet in einigen wenigen Meisterzügen das Bild der dahinsegelnden Flotte:

Schon kamen sie dur'chs off'ne Meer gezogen,
Wo leicht die ruhelose Fluth sie trug;
Das Segelwerk, sanft aufgebauscht im Bogen,
Durchsäuselte gelinder Lüfte Zug;
Mit weißem Schaume waren rings die Wogen
Der See bedeckt, allwo der Schiffe Bug
In raschem Lauf durchschnitt die heil'gen Wellen,
Drin Proteus' Heerden sich zum Spiel gesellen.

Unzweifelhaft hätten die verschiedenen Abenteuer der Entdeckungsfahrt, die wiederholten Landungen und die Besitzergreifung Indiens, untermischt mit der Charakteristik der Helden, glänzenden Bildern der Tropenländer, lebendigen Meerschilderungen, bedeutsamen Dialogen, romantischen Episoden aus der früheren portugiesischen Geschichte, prophetischen Blicken in die Zukunft, völlig hingereicht, ein ungemein reiches, lebensvolles Epos zu gestalten. Die Christianisirung all der neuentdeckten Länder bot einen tiefen, religiösen Hintergrund; die Legende des heiligen Apostels Thomas, der bis nach Indien vorgedrungen sein sollte, und das Wirken des hl. Franz Xavier, der nur einige Jahrzehnte später bis hinüber nach Japan zog, konnten in günstigster Weise in die Dichtung verschmolzen werden; Vasco de Gama selbst ist nicht nur als Nationalheld, sondern auch als Herold des christlichen Glaubens aufgefaßt, nimmt bei jeder wichtigen Angelegenheit, gleich Tasso's Gottfried, seine Zuflucht zum Gebet, steht unter besonderer Leitung der Vorsehung und legt schon gleich beim ersten Zusammentreffen mit einem Mohammedaner sein feierlichstes Glaubensbekenntniß ab:

Deß Lehre folg' ich, der erhaben waltet
Und Geistiges und Körperhaftes lenkt,
Der all die Welt mit allem hat gestaltet,
Was denkt und fühlt und nimmer fühlt und denkt;
Der angespie'n, gepeinigt und zerspaltet
An Fuß und Hand, am Kreuze war gehenkt;
Und der vom Himmel stieg zur Erde nieder
Und von der Erd' uns hob zum Himmel wieder.

Was uns der Gottmensch hinterließ als Lehre,
Ich führ' es bei mir nicht in Druck und Schrift,
Weil Bücher, drin es steht, ich nicht entbehre,
Seit mir's in's Herz eingrub ein and'rer Stift.

Hätte der Dichter sich mit den poetischen Motiven, Ueberlieferungen und Formen begnügt, welche ihm diese tiefreligiöse Anschauung an die Hand gab, so hätten sich dieselben mit den historischen und nationalen Elementen seines Stoffes zu einem überaus harmonischen Ganzen verschmelzen müssen; der Gegensatz des Mohammedanismus und der heidnischen Religionen des Orients zum Christenthum hätte dabei den Gehalt vertieft, dem Erhabenen und Wunderbaren einen weiten Spielraum eröffnet. Camoens war indeß nicht Theologe, sondern durch und durch Humanist. So ernst christlich er im Grunde seines Herzens gesinnt war, so wenig er in religiösem Sinn den antiken Göttern huldigte, so lebhaft schwebten ihm dieselben als poetische Phantasiegestalten vor. Seine Jugend fiel in eine Zeit, wo Poet und Humanist nahezu gleichbedeutend waren. Architektur, Skulptur und Malerei waren zu antiken Vorbildern zurückgekehrt. Gestalten der alten Götter schmückten die Paläste der Großen, Genien und allegorische Figuren in antikem Stil das christliche Heiligthum. In allen Schmuck, in alle Zier des häuslichen und öffentlichen Lebens drang dieser seltsame Wiederschein des alten Hellas und Rom ein, durch geniale Meister zu wahrer Kunst erhoben, durch geringere Talente und Pfuscher verflacht und mit widerstrebenden Elementen verquickt, durch die leichtlebige Prunksucht der höheren Gesellschaft zur sinnenschmeichelnden Modetändelei herabgesetzt. In der Poesie galt das Künstliche, selbst das Gekünstelte oft mehr, als das Einfache, Natürliche. Anstatt gleich den Alten die Natur nachzuahmen, ahmte man die Alten nach, in der Gesammtanlage der Kunstwerke, wie in ihrem einzelnen Schmuck, in Stil und Sprache. Das Ohr gewöhnte sich an die mythologischen Namen des Alterthums, wie das Auge an die mythologischen Gestalten; man nahm selbst keinen Anstoß mehr, die heiligsten Geheimnisse des Christenthums mit Formeln zu bezeichnen, welche in der alten Welt einst der officielle Ausdruck des Götzendienstes gewesen. Es waren bloße Formeln, aber sie sagten dem allgemeinen Geschmack mehr zu, als die einfach schlichte, erhabene Sprache der heiligen Schrift. Wie das Drama der alten Welt um jene Zeit noch von keinen Kunstleistungen der christlichen Völker übertroffen oder auch nur an künstlerischer Schönheit erreicht worden war, so hatten die romanischen Völker auch keine Epen aufzuweisen, die an Kunstvollendung jene des Homer und Virgil übertrafen. Wie bezaubert sah man deßhalb zu diesen großen Vorbildern auf. Es ist durchaus nicht auf Frivolität oder heidnische Gesinnung zurückzuführen, daß die feingebildetsten poetischen Naturen an der Götterwelt des Olymps ein unwiderstehliches Gefallen fanden. Sie bildet eben einen der wichtigsten und poesievollsten Bestandtheile jener Epen. Zwischen den erhabenen Ernst der unsichtbaren Welt, welche der Grieche in seinem Schicksal ahnte und zwischen das Schlachtengetümmel und die Abenteuer der Menschen hienieden, rückte die dichtende Phantasie eine nur ihr angehörige Welt, welche das Treiben der Erdenkinder zu

höheren, feineren Typen gestaltete, die unsichtbaren Rathschlüsse in den anziehendsten Rathsversammlungen verkörperte, den unfaßbaren, geheimen Mächten der Natur Gestalt und Namen gab, ihren Einfluß auf das Loos der Sterblichen mit jenem einer höhern, göttlichen Macht verknüpfte und Himmel, Natur und Menschheit zu einem lebendigen, faßbaren, gestaltenreichen und ebenso harmonischen Ganzen verband. Man nehme die Götter aus der Ilias hinweg, und es bleibt nur eine ermüdende Kette von Schlachtenbildern übrig; man streiche sie aus der Odyssee, und die Abenteuer des schlauen Helden verlieren fast allen ihren Zauber. Ariost hat durch alle Schätze seiner Phantasie jene harmonischen Fictionen der griechischen Fabel nicht zu ersetzen vermocht; über Miltons und Klopstocks Engelwelt waltet der tiefe Ernst einer theologischen Vorlesung; die Götter der Edda sind trüb und melancholisch gegen jene des Olymps; im Nibelungenliede mildert nur selten ein freundlicher, heiterer Strahl die furchtbare Tragik einer gigantisch angelegten Menschenwelt; nur in der Verbindung der mittelalterlichen Legende mit germanischen Sagen hat das Epos einen Kreis des Wunderbaren gewonnen, der sich an poetischem Reiz mit jenem der hellenischen Götterfabel vergleichen läßt.

Am großartigsten hat dieß Wolframs Parcival erreicht. Die meisten übrigen christlichen Epiker sind, wenn sie das Religiöse vorwalten ließen, dunkel, abstract, einförmig geworden — oder haben, wenn sie vorherrschend dem Weltlichen huldigten, sich in's Phantastische, Sinnliche und Abenteuerliche verloren. Den immensen Schatz des Geheimnißvollen und Wunderbaren, das im Christenthum liegt, hat im Grund noch keiner nach seiner ganzen Fülle und Herrlichkeit zu Dichtungen gestaltet, die, wie jene Homers, auf alle folgenden Zeiten einen gleich unbesieglichen Zauber ausgeübt hätten.

Wenn man das alles zusammenhält, so wird man es nicht unbegreiflich finden, daß Camoens kein Bedenken trug, den Olymp Homers ohne alle weiteren Umstände in seine Dichtung aufzunehmen, ja theilweise den Plan derselben darauf zu bauen und selbst vor den wunderlichsten Consequenzen nicht zurückzuschrecken, die eine solche Mischung christlichen Gedankens mit antiken Formen haben mußten. Er war in diesen Formen aufgewachsen. Sie waren ihm zur zweiten Natur geworden. Sie bevölkerten Erde, Luft und Ocean mit schönen, malerischen, lebendigen Gestalten, personificirten die erhabenen Erscheinungen der Natur, rückten zwischen die tiefreligiösen und patriotischen Grundgedanken der Dichtung und die realistischen Bilder einer langwierigen Seefahrt eine phantasiereiche Mittelwelt, die den Ernst des Göttlich-Erhabenen dämpfte und doch dem Gewöhnlichen den Reiz des Wunderbaren verlieh. Er wollte zeigen, daß das kleine Portugal die Heldenthaten von Rom und Hellas verdunkelt habe. Warum sollte er nicht die alten Götter herbeibeschwören und den Wettstreit selbst entscheiden lassen? Daß sie ihm nichts waren als eine anmuthige Phantasmagorie, konnte in den Reden der Haupthelden genugsam hervortreten, ohne daß die Illusion dadurch völlig zerstört ward. Wie sich im Leben der Zeit die altclassische Bildung mit den ritterlichen Ideen des Mittelalters und mit dem Unternehmungsgeist der anbrechenden Neuzeit ver-

schmolzen hatte, so konnten die anscheinend unversöhnlichen Elemente sich auch in der Dichtung freundlich vermählen. Camoens wagte es.

I. Nachdem wir kaum die Flottille Gama's bei Madagascar gesehen, versetzt uns der Dichter in den alten Olymp, zur Rathsversammlung der Götter. Was im Schooße der christlichen Vorsehung längst beschlossene Sache, entwickelt Jupiter in feierlicher Thronrede der ihm untergeordneten Götterwelt: Portugal soll die Herrschaft über Indien erhalten. Venus und Mars unterstützen seinen Plan; Bacchus, der alte Herrscher des Orients, erhebt sich dagegen. Merkur wird abgeordnet, um den kühnen Seefahrern den Weg zu weisen, und damit endigt diese erste Götterscene, einer zierlichen Renaissance-Arabeske vergleichbar, die in leichten Zügen das Hauptbild umrahmt. Während Vasco de Gama eben das Zeichen zur Weiterfahrt gegeben, umschwärmt eine Schaar von afrikanischen Kähnen das Schiff. Man hält inne. Die Mohren steigen an Bord. Gama zieht Erkundigungen ein. Am andern Tage wird dem Führer das Schiff gezeigt. Gama verlangt einen Lootsen für die Weiterfahrt nach Indien. Jetzt aber greift Bacchus ein, nimmt selbst die Gestalt eines alten Mohren an, welcher dem Herrscher von Mozambique als Hauptberather diente, und räth diesem, einen trügerischen Lootsen an das Schiff zu senden, um dasselbe in einen Hinterhalt zu locken. Die Portugiesen merken jedoch zur rechten Zeit die List und kämpfen sich frei; gehen aber bald auf eine neue List des tückischen Führers ein, der sie auf eine von Christen bewohnte Insel zu führen verspricht.

II. Bacchus nimmt nun die Gestalt eines frommen Christen an, zaubert in einem Haus der Insel einen Hausaltar her, auf dem die Sendung des heiligen Geistes als Altarblatt prangt. Boten laden die Portugiesen zu ihm. Gama schickt Sträflinge, die ihr Leben verwirkt haben. Sie finden den betenden Bacchus und zweifeln nicht, daß er ein Christ sei. Man schickt sich deßhalb zur Landung an; aber Venus und die Nereiden verhindern dieselbe. Die tückischen Boten des Mohren verrathen sich. Gama erkennt, in wie großer Gefahr er geschwebt, und wendet sich in herzlichem Gebete zu Gott, um endlich einen sicheren Landungsplatz und einen Führer für die Weiterfahrt zu erhalten. Anstatt eines Engels oder eines Heiligen kommt ihm aber wiederum — die schaumgeborene Venus zu Hülfe. Im Vollglanz ihrer Schönheit naht sie Jupiters Thron und legt, mit allen Künsten weiblicher Schmeichelei, ihr Bittwort für die bedrohten Lusitanen ein. Zeus greift, um sie zu trösten, dem ganzen Lauf der nächsten Zukunft vor, erzählt der lieben Tochter alle Siege und Triumphe ihrer Schützlinge und schickt abermals Maja's Sohn aus, um vorläufig Gama's Flottille weiterzubringen. Dieser mahnt dann den Admiral im Traume, unverzüglich voranzusegeln und bringt ihn glücklich nach Melinde, wo sie günstige Aufnahme finden und schon am Vorabend die bevorstehende Landung mit einem Feuerwerk festlich einleiten:

Da rauscht's und knallt's von strahlenden Geschossen,
Nachahmend zitternder Kometen Gluth;
Die Feuerwerker müh'n sich unverdrossen,
Daß laut erdröhnen Luft und Land und Fluth;



Weit schleudern der Kyklopen Kunstgenossen
Brandkugeln, die erglühen roth wie Blut;
Zum Himmel schallt im Donner der Kartaunen
Der Lärm der Trommeln, Pfeifen und Posaunen.

Antwort erfolgt entlang des Uferwalles:
Da dreht sich mit Gekrach der Strahlenkranz;
Das Feuerrad versprüht gewalt'gen Knalles
Den Schwefelstaub nach raschem Wirbeltanz;
Aufjauchzend schreit das Volk verworr'nen Schalles;
Die Meeresfluth erglüht im Flammenglanz
Und rings der Strand; so grüßt auf Flott' und Rhede
Ein Volk das and're, wie in Kampf und Fehde.

Am andern Tage fahren sich König und Admiral in prächtig geschmückten Kähnen entgegen und Gama nimmt den Monarchen nach herzlichem Willkomm an Bord seines Schiffes. Der Herrscher von Melinde aber wünscht vor Allem genaue Auskunft über Portugal, seine Bewohner und seine Geschichte.

III. Hier ist die Dichtung an dem Punkte angelangt, um welchen es Camoens am meisten zu thun war. Er wollte die gesammte Heldengeschichte Portugals in ein glänzendes Bild zusammendrängen, und Gama selbst, der glücklichste und ruhmreichste der Entdecker sollte gewissermaßen zum Herold der früheren Helden werden. In glänzendster Audienz soll der erstaunte Orient all die Ruhmesthaten vernehmen, durch welche das kleine Portugal zur Weltmacht emporgewachsen. Der Dichter selbst ruft, als ob erst hier sein eigentliches Epos begänne, Kalliope an, und Gama holt nach feierlicher Einleitung abermals weit aus. Die ganze Geographie Europa's wird poetisch skizzirt, um endlich auf Portugal zu kommen:

Und sieh, am Haupt Europa's liegt gebreitet
Der Lusitanen Reich als Scheitel fast,
Wo sich das Land verengt, das Meer sich weitet,
Und Phöbus sucht im Ocean sich Rast;
Dieß Volk vertrieb, durch Gottes Rath geleitet,
Den schnöden Mauritanen, Joch und Last
Abschüttelnd, und verwehrt ihm, dort im heißen
Afrika sich der Ruhe zu befleißen.

An die Mythe des fabelhaften Hirten Lusus, von dem das Land den Namen Lusitanien erhalten, reihen sich dann sofort die romantischen Gestalten der wirklichen Geschichte: jener Heinrich von Burgund, welcher im Kampfe gegen die Mauren zuerst Portugals Unabhängigkeit begründete — seine Gemahlin, die schnöde Rabenmutter Therese, welche zu Gunsten ihres Liebhabers Perez ihr eigen Kind, den rechtmäßigen Thronerben Affonso beseitigen wollte, — dann dieser glorreiche Prinz, der in der Schlacht von Ourique die Macht der Mauren für immer bricht, Festung um Festung erobert und seinem Sohn Sancho ein selbständiges Königreich hinterläßt, — nach diesem Sancho I., Affonso II., Sancho II., der tapfere Affonso III., König Diniz, der Vater des Vaterlandes, der Ackerbauer (Lavrador) und Troubadour, Affonso IV.,

ein schlechter Sohn, aber ein tüchtiger König. In voller epischer Breite ist die große Maurenschlacht am Salado ausgemalt. Darauf folgt die rührende Episode jener Ines de Castro, welche der Erbprinz Pedro I. gegen den Willen des Vaters sich angetraut und welche deßhalb von dem ergrimmten Vater grausam ermordet ward. Pedro I. wird durch dieses furchtbar herbe Schicksal zum harten, grausamen Richter, während sein Sohn Fernando schnöder Weichlichkeit sich ergibt. Der Dichter macht sich durchaus nicht zum ausschließlichen Lobredner der Könige, sondern zeichnet ihre Gestalten mit Licht und Schatten zugleich treu und ächt poetisch in jenem bunten Wechsel, den die Geschichte selbst bot. Mit Recht aber hat die rührende Geschichte der Ines immer die meiste Anziehungskraft behauptet, weil der Dichter den ergreifenden Stoff mit der ganzen Innigkeit ächter Volkspoesie durchbrungen hat.

Zum heitern Himmel in Geseufz' und Weinen
Hebend die Augen mit verzagtem Blick —
Die Augen, weil die Händ' ihr die gemeinen
Freiknechte festgeschnürt mit hartem Strick —
Und dann die lieblichen, geliebten Kleinen
Betrachtend und ihr trauriges Geschick,
Einst mutterlos zu geh'n bedrohte Bahnen,
Sprach so die Mutter zum entmenschten Ahnen:

„Wenn roh Gethier, deß Trieb' allein auf Beute
Anlegte die Natur so wüst und wild,
Und rauh Gevögel, das in Waldgereute
Und Flur nach Raube die Begierde stillt,
Vormals an Säuglingen, gemäß der Leute
Aussagen, sich gelind' erwies und mild,
Wie man's an Ninus' Mutter einst erschaute
Und jenem Brüderpaar, das Rom erbaute:

„O du, an Haupt und Leib als Mensch gestaltet —
Wenn der ein Mensch ist, der mit kaltem Erz
Ohnmächt'gem Weib die schwache Brust zerspaltet,
Weil sie besiegt dem Sieger gab das Herz —
Der Kinder Schmerz, o sieh ihn nicht verkaltet,
Wie du verkaltet siehst der Mutter Schmerz;
Rührt dich die Schuld nicht, die ich nicht verschuldet,
So rühre dich, was sie und ich geduldet.“

Der grausame König wird durch diese Bitten erweicht. Er stürzt hinweg; doch seine Leute vollziehen den unmenschlichen Mord, zu dem er sie vorher aufgestachelt:

Wie eine Blume, weggerafft zum Kranze,
Als kaum der Lenz den ersten Strahl ihr bot,
Und bald von Mädchenhand bei Spiel und Tanze
Arglos zerdrückt — Maßliebchen, weiß und roth,
Entsagen muß all ihrem Duft und Glanze:
So liegt das holde Weib, verbleicht und todt,
Und Rosenroth und Lilienweiß entschweben
Vom Angesicht mitsammt dem süßen Leben.

IV. Das fesselnde Geschichtsbild, ein glänzendes Beispiel, wie sich der Stoff einer Reimchronik zur höchsten Epik gestalten läßt, spinnt sich noch in die zwei folgenden Gesänge hinüber. In kurzen, mächtigen Zügen sind die inneren Wirren Portugals gezeichnet, welche die ehebrecherische Verbindung Fernando's mit Leonor Tellez und die unglückliche Heirath seiner Tochter Beatrix mit Juan I. von Castilien zur Folge hatte. Ein lebendiges, prachtvolles Schlachtgemälde führt das Entscheidungstreffen bei Aljubarrota (14. August 1385) vor, durch welches Johann I., ein unehelicher Sprosse Pedro's des Gestrengen, über die Blüthe des castilianischen Adels triumphirte und Portugals Selbständigkeit rettete. Dem Heldentod des standhaften Prinzen, dessen religiöse Motive Calderon so unsterblich weihevoll verherrlicht hat, weiht Camoens leider nur zwei Strophen und führt auch in diesen das Lob des Helden auf den prosaischen Refrain zurück:

Mehr gilt der Staat ihm, als das eig'ne Beste.

Die epochemachende Thätigkeit des Prinzen Heinrich des Seefahrers ist an dieser Stelle völlig übergangen, später nur in ein paar Versen erwähnt. Aller Ruhm der aufblühenden portugiesischen Meeresherrschaft wird an die Namen der Könige Duarte, Affonso V., Johann II. und besonders Manoel geknüpft. Dem letztern erscheint der Flußgott Ganges im Traum und ermahnt ihn, Leute zu senden, um ihn in Tributpflicht zu nehmen, worauf der König dann Rath hält und Vasco de Gama zu der wichtigen Fahrt auserkürt. Herrlich ist der Abschied der Flotte von Lissabon beschrieben, die Rüstung, der letzte Gottesdienst mit Beicht und Communion, die Klagen der Frauen, besonders aber das Mahnwort eines Greises, der die scheidenden Helden an die Vanitas Vanitatum aller irdischen Bestrebungen erinnert:

O Herrscherwahn! o nichtiges Begehren
Nach solchem Nichts, wie man's im Ruhm erkennt!
O flüchtiger Genuß, entfacht vom leeren
Lüftchen der Volksgunst, das man Ehre nennt!
Welch harte Strafen nach Verdienst beschweren
Das thör'ge Herz, das heiß für dich entbrennt!
Wie bitter muß es mit Gefahren, Qualen,
Drangsalen, Weh'n und Toden dich bezahlen!

V. Ausführlich berichtet Vasco de Gama nun die Erlebnisse, Beobachtungen, Fährlichkeiten und Schrecknisse seiner eigenen Fahrt von Lissabon bis Melinde. Wie schon Alexander von Humboldt hervorgehoben, zeigt sich da Camoens als der glänzendste Meermaler unter den Dichtern. Man muß wirklich selbst auf der einsamen Meeresöde einhergefahren sein, oder den phantastischen Eindruck gewaltiger Felsgestade erlebt haben, um die volle Wahrheit und Poesie seiner Schilderungen zu würdigen. Aber auch das Gewöhnliche einer Seefahrt, Einsteigen, Landen, Einhersegeln des Schiffes, die Thätigkeit der Schiffsmannschaft, das Heranziehen des Sturmes, der Sturm selbst, das allmähliche Aufhören des Orkans, die unheimliche Windstille, die Pracht des Sonnenaufgangs und -Niedergangs auf offenem Meere, die Majestät des

Sternenhimmels über der unbegrenzten Fluth — kurz, alle die wechselnden Scenerien einer Meerfahrt hat Camoens mit jener glücklichen Mischung realistischer Beobachtung und idealistischer Auffassung zu zeichnen gewußt, welche die Naturbeschreibung zu wahrer Poesie macht. Berühmt sind vor Allem seine Schilderung der Wasserhose und des Caps der guten Hoffnung in diesem Gesange:

Ganz deutlich sah ich das lebend'ge Feuer,
Das allem Schiffervolk als heilig gilt,
Wenn Sturm und Ungewitter stets zu neuer
Drangsal die Luft verdüstern wüst und wild;
Nicht minder war's für all' ein ungeheuer
Weltwunder und erstaunlich Schreckensbild,
Als Meergewölk begann vor ihren Augen
Mit breitem Schlauch gethürmte Fluth zu saugen.

Ich sah es klar — und kann mit keinem Hauche
Mißtrau'n der Schau — vor meinem Blick entsteh'n
Gleich feinem Nebelduft und leichtem Rauche
Und bald, vom Wind erfaßt, sich wirbelnd dreh'n;
Dann ward es umgewandelt bald zum Schlauche,
So dünn, daß kaum das Aug' ihn konnte seh'n,
Als drauf zum höchsten Pol er war gehoben;
Doch schien er mir aus Wolkenstoff gewoben.

Allmählich wachsend kam er hergezogen,
Bald wucht'ger noch, als ein gewalt'ger Mast,
Hier dünner, dicker dort, wie aufgesogen
Mehr oder minder Fluth sich hub in Hast;
Er schwoll und wogte mit dem Schwall der Wogen,
Und thürmt' am Haupt sich eine Wolkenlast,
Die um so mehr zunahm an Macht und Masse,
Je mehr sie schlürft' und barg vom salz'gen Nasse.

Das Sturmcap hat Camoens zum gewaltigen Riesen — Adamastor — personificirt, der dem vorüberziehenden Gama selbst seine Leidensgeschichte erzählt, wie er, vom Zauber der Thetis berückt, um ihre Liebe warb, von ihr wegen seiner Häßlichkeit erst zurückgewiesen, dann schnöde getäuscht, zum furchtbaren Felsungethüm erstarrte:

Zu harter Erd' erstarrt die Fleischeshülle,
Der Knochenbau versteint sich graß und kalt,
Indeß sich weit hinein in's Fluthgebrülle
Ausreckt und streckt die riesige Gestalt;
Kurz, meinen Leib in seiner Läng' und Fülle
Macht zum entleg'nen Cap die Allgewalt
Der Götter, und zu größ'rem Gram und Harme
Legt Thetis um mich stets die feuchten Arme.

Zwischen Naturschilderungen, wie diese, flicht Vasco de Gama die Erzählung der Leiden und Abenteuer, welche die kühnen Entdecker zu bestehen hatten, und ruft dann zum Vergleich die Wunderwelt der Odyssee herbei:

Laß Stürme sie in Lederschläuche pressen,
Kalypsos dichten, die um Liebe fleh'n,
Harpyen, die besudeln, was sie essen,
Und Helden, die zum Nachtgefilde geh'n;
Wie fein und überfein sie auch bemessen
Die Wahngestalten und mit Schmuck verseh'n:
Dennoch besiegt die prunkenden Gedichte
Was ich erzählt, die wirkliche Geschichte.

VI. Mit dem folgenden Gesang kehrt der Dichter wieder zur Fahrt des Vasco de Gama zurück, welche man offenbar nicht als epische Haupthandlung in ängstlich-genauem, theoretischem Sinne nehmen darf, sondern als poetischen Rahmen, welcher die übrige Heldengeschichte Portugals bedeutungsvoll einschließt, während die mythologischen Arabesken sich anmuthig weiter zwischen Bild und Rahmen schlingen, beide in heiterer Abwechslung vereinigend.

Der Herrscher von Melinde ist über Gama's Berichte hochentzückt, erquickt die portugiesischen Helden mit Festlichkeiten jeder Art und gibt ihnen einen zuverlässigen Lootsen, der sie in kürzester Frist nach Indien bringen soll. Doch Bacchus ist damit noch keineswegs einverstanden. Grollend steigt er herab in den Palast des Neptun, dessen Herrlichkeiten in einer reizenden Beschreibung entfaltet werden. Es ist der Traum eines Poeten, der auf langer Seefahrt hundertmal in die unerforschten Tiefen hinabgeschaut und staunend die Mannigfaltigkeit der organischen Formen bewundert hat, welche sie bergen. Da glaubte er den Vater Oceanus selbst zu sehen und Triton, seinen Herold, wie ihn der Maler kaum malen, aber der Dichter wohlgemuth schildern kann:

Ein langer Bursche war's, ein dunkelbrauner,
Des Vaters Ehrenhold und Reichsposauner.

Am Kinn das Haar und was ihm zum Genicke
Vom Schädel hing, war Tang, bedeckt mit Schlamm,
Und troff vom Schmutz und sagt' es jedem Blicke,
Daß unbekannt ihm wären Bürst' und Kamm;
Jedwede Spitze trug geschwärzte, dicke
Pfahlmuscheln rings umher gedrang' und klamm;
Den Kopf bedeckt' als Pickelhaub' ein krummer
Schildrücken, abgeschält vom Riesenhummer.

Nackt war der Körper — Arme, Rumpf und Beine,
Daß ungehemmt er schwimm' und leichtgestreckt,
Jedoch die Glieder allesammt durch kleine
Seethiere rings zu Hunderten bedeckt,
Durch Krebs' und Quallen, selt'ne wie gemeine,
Drin Phöbe Leben und Gedeih'n erweckt,
Durch Austern, moosumhüllte Schnecken, Quabben,
Meerasseln und vom Schild geschützte Krabben.

In seiner Hand das Muschelhorn, gebogen
Und wuchtig, bläst mit Macht er, daß es schallt
Klangreich und laut, durchschmetternd rings die Wogen
Der ganzen See, die braust und wiederhallt,

Und flugs, vom Heroldsruf herbeigezogen,
Die Götterschaar zum Burgpalaste wallt
Des Gottes, der gebaut Dardania's Mauern,
Die längst von Griechenwuth verwüstet trauern.

Eine einzige Rede des Bacchus reicht hin, den Zorn der versammelten Meergötter gegen die Portugiesen zu erregen. Der kluge Proteus, der sie mäßigen könnte, wird nicht angehört. Wirr stürzt Alles aus der Versammlung, und es wird sofort zum Sturm geblasen. Die Gefährten des Gama vertreiben sich unterdessen die langen Stunden der Fahrt mit alten Rittergeschichten, von welchen der Dichter eine ausführlich einflicht — die Geschichte der „Zwölf von Engelland", d. h. zwölf portugiesischer Ritter, welche unter Richard II., auf Einladung des Herzogs von Lancaster, des alten John von Gaunt, gen England zogen, um in großartigem Turnier die Ehre der höchsten englischen Damen gegen zwölf englische Ritter zu vertheidigen, da sich kein Engländer fand, der den Strauß mit jenen zwölf Landsleuten zu bestehen wagte. Kaum ist das prächtige Turnier ächt balladenmäßig erzählt, so bricht der Sturm los. Man glaubt ihn zu sehen und zu hören, so lebhaft ist die Schilderung:

Kaum sind die Rah'n entblößt, da tobt die schlimme
Windsbraut, daß jede Stange wankt und weicht;
„Streicht," ruft der Bootsmann mit gewalt'ger Stimme,
„Streicht," schreit er laut, „das große Segel streicht!"
Doch warten nicht die Wind' in wildem Grimme,
Bis man es strich; jach haben sie's erreicht
Und wüst zerfetzt in krachendem Gewitter,
Als wenn die Welt zerspräng' in Schutt und Splitter.

Zum Himmel auf und über's Meer ergellen
Nothschrei und Lärm sofort vor Angst und Schreck;
Denn wie das Segel reißt, da stürzen Wellen
Jählings nach Wellen auf's geneigte Deck;
„Werft," ruft der Bootsmann all den Schiffsgesellen,
„Werft über Bord! werft alles frisch vom Fleck!
Zur Pumpe vor! heran der and're Haufen
Zur Pumpe vor! das Schiff ist am Ersaufen!"

Doch die entfesselten Elemente spotten aller Anstrengung der wackern Schiffsmannschaft. Bald treibt das Admiralschiff entmastet auf den Wogen umher:

Vasco de Gama, der das Ziel des Strebens
So nahe weiß und doch verloren gibt,
Da höllentief — er sieht es voll Erbebens —
Sich senkt die See und himmelhoch sich schiebt,
Von Angst verwirrt und ungewiß des Lebens,
Befiehlt sich, weil der Erdentrost zerstiebt,
Dem Himmelstrost, der rings im Wellenkreise
Unmögliches vermag, in dieser Weise:

„Göttliche Fürsicht und erhab'ne Wache,
Die Meer und Land und Himmel hält in Hut,
Die Kinder Israels der grimmen Rache
Der Feind' entzog in erythrä'scher Fluth,
Huldvoll entriß dem Tod und Ungemache
Paulus in Syrtensand und Wogenwuth
Und nebst den Söhnen gnädig barg den zweiten
Bevölk'rer der ertränkten Welt vor Zeiten:

„Wenn ich Gefahr und Noth auf morschem Kiele
Durch Skyllen und Charybden überstand
Und Wege durch entleg'ne Syrten, Siele,
Untiefen und Akrokeraunien fand,
Warum entziehst du, wo wir jetzt dem Ziele
Der Müh'n entgegenseh'n, uns deine Hand,
Wofern dich nicht beleidigt unser Streben,
Nein! deinem Dienst wir widmen Leib und Leben?

„Glückselig, wer, durchbohrt von scharfen Speeren,
Den Horden Afrika's erlag im Streit,
Und hat im Mauritanierland dem hehren
Heilsglauben muthbeseelt den Arm geweiht;
Wen laut die Mitwelt pries und hielt in Ehren
Und nimmermehr vergißt die fernste Zeit;
Wer sterbend dort sich neubelebt gesehen,
Wo Todesruhm versüßt die Todeswehen!"

In der Schilderung dieses Sturmes erreichen die Seegemälde der Epopöe ihren Glanzpunkt. Das Gebet Gama's, das feierlich erhaben aus den tobenden Fluthen emporklingt, ist der höchste und tiefste Weiheaccord der ganzen Dichtung. Beides hat der Dichter aus ganzer, voller Seele geschrieben. Jenen Sturm hat er selbst erlebt, jenes Gebet hat er selbst zum Himmel emporgesandt, als er an der Mündung des Mekong mit Sturm und Fluthen rang und kaum sich und seine Dichtung dem drohenden Untergang entzog. Wenn Voltaire darüber witzelt, daß Venus das Gebet erhöre, das Gama an Christus richtet, so ist das eben Voltaire'sche Spötterei, eine unwürdige Mißkennung des Geistes, der die ganze Dichtung beherrscht. Oder ist es nicht ein feiner, ächt künstlerischer Zug, wenn Camoens durch das zerrissene Sturmgewölk, auf Gama's Gebet, plötzlich das milde Licht des Morgensterns hervorleuchten läßt und, anstatt das allmähliche Aufhören des Sturmes in realistischer Naturbeschreibung darzustellen, seine feine, durch und durch poetische Beobachtung mit mythologisirenden Formen umgibt, wenn die rosigen Wolken zu schmeichlerischen Nymphen werden, welche mit ihren Liebkosungen den Zorn der unterseeischen Götter beschwichtigen, der Morgenstern zu der meerentstammten Göttin, welche den Alten als höchstes Symbol der Schönheit und Alles besiegenden Liebe galt, der lichte Tag zum freudigen Vermählungsfest zwischen den ringenden Naturgewalten? So leicht ist das Allegorische nur dahingehaucht, daß jeder das wirkliche Naturbild ohne Mühe nur verschönert darin wiederfindet und freudig die Küste Indiens begrüßt, die im Morgenglanze

über den rasch vorübereilenden Phantasiegestalten sich zeigt. Wie wenig der Dichter dabei jener weichlichen Sentimentalität huldigte, welche sich heute in jenem Götternamen selbst zu vergöttern pflegt, sagt das Manneswort, mit dem er rauh und ernst das entdeckte Indien begrüßt:

Im harten Kampf mit dräuenden Gewalten,
In Angst und Arbeit, Ungemach und Schweiß
Erwirbt der Ruhmesfreund und wird behalten
Auf dieser Welt Unsterblichkeit als Preis;
Niemals jedoch durch Prahlerei'n von alten
Stammbäumen und erlauchtem Ahnenkreis,
Noch durch Geträum' auf gold'nen Bettgestellen
Und Polstern aus moscov'schen Zobelfellen.

Nicht bei verfeinten, üppigen Gelagen
Und weichlichem, erschlafftem Müßiggang;
Nicht bei verlor'nem Tändeln und Behagen,
Das hohen Sinn entnervt zu niederm Hang;
Nicht bei Begierden, die sich nichts versagen,
Wodurch das Glück uns mit verhohl'nem Zwang
Stets schmeichlerisch verlockt und uns're Schritte
Ablenkt von Mannesthat und Heldensitte:

Nein! ringend mit gewalt'gem Arm nach Ehre
Als eigenstem Besitz und bestem Gut,
Wacht haltend mit gewucht'ger Waff' und Wehre
Und trotzend Wettersturm und Wogenfluth;
Besiegend starren Frost zu Land und Meere
Im tiefsten Süd, entblößt von Schutz und Hut;
Verschlingend, nach Gefahr und Noth, gekürzte,
Verschalte Kost, die bloß der Hunger würzte;

Und rasch vom Angesicht die Furcht verwischend
Und frei erscheinend, fest und unverwandt,
Wenn glühe Kugeln, schrill vorüberzischend,
Zerschmettern dem Gefährten Fuß und Hand;
So thut ein Held, abhärtend und erfrischend
Die inn're Kraft, Verzicht auf Geld und Stand,
Auf Geld und Stand, die mancher, Gunst erlugend,
Durch Glück gewinnt, nicht durch Verdienst und Tugend.

VII. Um die Bedeutung der großen Entdeckung in ein helleres Licht zu setzen, hält der Dichter dann eine Rundschau über sämmtliche Völker Europa's, wobei er zunächst den Portugiesen als „Mehrern" der Christenheit die Deutschen des Reformationszeitalters als „Minderer" der Christenheit gegenüberstellt:

Euch wen'gen, doch verweg'nen Portugiesen,
Die eure Minderzahl ihr nie bedenkt,
Euch, stets bereit, viel Tode zu erkiesen,
Wenn viele nur zum Lebenswort ihr lenkt,

Euch hat das Loos der Himmel zugewiesen,
Daß, arm an Land und Macht, ihr reich beschenkt
Die heil'ge Christenheit mit neuen Gliedern;
So sehr erhöhst du, Jesu Christ, die Niedern.

Die Deutschen seht, wie stolz die große Heerde
Auf weiten Au'n, nicht fürder unterthan
Sanct Peters Stab, mit meut'rischer Geberde
Dem neuen Hirten folgt auf neuer Bahn!
Seht, grassen Krieg beginnt sie voll Beschwerde,
Als sei ihr nicht genug der blinde Wahn,
Nicht um die Ottomannen zu befehd'gen,
Nein! sich des hehren Joches zu entled'gen.

Alle Völker sind von den Bahnen einer edlen, großen christlichen Politik abgekommen, befehden sich in elender Selbstsucht unter einander. Nur das kleine Portugal verfolgt noch die erhabenen Ziele der mittelalterlichen Christenheit. Indien wird nun beschrieben: Land, Volk, Sitten, Verfassung, Religion, Kastenwesen. Ein an die entlegenen Küsten verschlagener Maure dient als Führer und Erklärer. Er geleitet Gama an's Land, wo dieser vom Katual, dem obersten Beamten, empfangen und zum Samorim, dem Oberkönig, geführt wird. Gama benützt die erste prunkvolle Audienz, um sofort Handelsverbindungen anzuknüpfen. Der Samorim will erst Genaueres von den unerwarteten, fremden Gästen erfahren und sendet deßhalb den Katual an Bord des Admiralschiffes.

VIII. Das gibt dem Dichter Gelegenheit, den geschichtlichen Kern seiner Epopöe sich weiter entwickeln zu lassen. An den Malereien des Admiralschiffes erklärt Gama's Bruder dem Katual in kurzen Zügen die gesammte portugiesische Geschichte, von Lusus, Heinrich dem Burgunder und Alphons I. an bis auf die berühmten Infanten Heinrich (den Seefahrer) und Pedro, und den tapfern Reichsverweser Dom Pedro, der in der Schlacht von Alfarrobeira (1449) fiel. Noch einmal greift jetzt Bacchus hemmend in die Erfolge der Seefahrer ein, indem er einen mohammedanischen Priester gegen sie aufstiftet. Dieser verdächtigt Gama beim Samorim. Der gewünschte Handelsvertrag wird hinausgeschoben. Gama selbst wird betrügerischer Weise am Strande festgehalten und muß sich mit Waaren von dem geizigen Katual loskaufen. So steht das ruhmreiche, portugiesische Ritterthum, nachdem es über alle Elemente den Sieg davongetragen, am Schlusse vor dem Jammer des modernen Welthandels, vor Gott Mammon, der die Neuzeit beherrscht.

Zürnend wendet sich der Dichter gegen den schnöden Götzen, das Gold, das alles Edle, Hohe, Ideale zerstört:

Stadtmauern sprengt's und sprengt der Bürger Einheit,
Macht Freunde falsch und bringt sie auf Verrath;
Die Edelsten verleitet's zur Gemeinheit
Und beut die Feldherrn feil dem Feindesstaat;

Jungfrau'n beraubt's verführerisch der Reinheit,
Daß ohne Scheu sie geh'n der Schande Pfad;
Die Wissenschaft verfälscht es trugbeflissen
Und blendet den Verstand und die Gewissen.

IX. Wie sollte nun aber die Dichtung schließen? Das haben sich die weisen Kritiker wohl nicht immer genug überlegt, welche gerne von den „Schwächen" derselben reden, besonders Voltaire, der in seinem gänzlichen Mangel an jeglicher Idealität hohnlachend darüber den Stab bricht. Die Rückfahrt ließ sich nicht beschreiben; sie wäre zur ermüdendsten Wiederholung geworden.

Was zunächst im Plane des Dichters lag, war, auch noch die übrige Heldengeschichte Portugals, von Gama bis auf seine Zeit, in die bis dahin einheitliche Darstellung einzugliedern. Das konnte nur durch eine Art prophetischer Vision geschehen, wie sie Virgil im sechsten Buch der Aeneis so wirkungsvoll angewandt hatte. Eine solche Vision ließ sich in eine zweifache Reihe von Formen bringen: in jene der stereotyp christlichen Vorstellungen oder in jene der dem Dichter geläufigen Renaissancegestalten. Es war abermals die Wahl zwischen Engeln und zwischen den Phantasiegebilden des alten Olymps, wie sie der Dichter bis dahin als bloßes Phantasiespiel für seine Dichtung verwendet hatte. Es versteht sich, daß er diesen so harmlosen Göttern unbedenklich treu blieb — und wem es einmal klar geworden, daß seine Venus mit ihrem Nymphenschwarm ihm durchaus nicht im antik-mythologischen Sinne als Gottheit oder gar als Personification der schnödesten Wollust galt, sondern lediglich als symbolische Traumgestalt für alles Schöne und Anmuthige zu Wasser und zu Lande, der wird gegen Camoens nicht strenger sein, als die allerchristlichste Censurbehörde, mit deren Genehmigung sein Epos gedruckt ward. Ganz wird sich ein tiefreligiöses Gemüth freilich kaum mit Fictionen versöhnen, welche bald in der Erinnerung, bald in der Darstellung das Verfänglichste der alten Mythologie streifen, und den Triumph des ächtesten, ritterlichen Heldenmuthes mit einem Zauberglanz wollüstigen Erdengenusses umgeben, wie er berauschend, verführerisch die Märchen des Orients durchschimmert. Kaum ist nämlich Vasco de Gama von Malabar abgereist, so übernimmt Kypros' Göttin die weitere Leitung seiner Fahrt und die Anordnung eines Siegesfestes, das sich in manchen Zügen kaum von einem üppigen Bacchanal unterscheidet. Camoens erklärt das alles aber ausdrücklich als bloße Allegorie.

X. Bloß poetisch betrachtet, ist diese Zauberinsel ein Meisterstück, freilich nicht in usum Delphini geschrieben. Im letzten Gesang befreit sich die dichterische Vision aber auch von allem, was das zarteste Gemüth verletzen könnte und vollendet in wahrhaft großartigen Zügen die Gesammtaufgabe des Heldengedichts. In lieblichem Gesange feiert eine der Nymphen die späteren portugiesischen Helden von Vasco de Gama bis auf König Sebastian — Pacheco, den Achill von Portugal — den tapfern Vicekönig Franz de Almeida und seinen Sohn Lourenzo — den ehernen Albuquerque, den Sieger von Ormus — Sequeira, den Erforscher des rothen Meeres — Duarte und Heinrich de

Meneses — Pedro Mascarenhas, den Eroberer von Bintam — Sampaio — Hector de Silveira — Nuno da Cunha — Garcia de Noronha — und all die übrigen Eroberer, Kämpfer und Sieger in Indien. Dann führt Thetis den Gama auf die Höhe der Zauberinsel und zeigt ihm hier in einer neuen Vision, die an Dante gemahnt, die Weltkugel mit all ihren Sphären und Bewohnern, die Erde mit all ihren Ländern und Völkern. Das nationale Heldenlied erweitert sich zum allgemeinen Weltgedicht mit philosophischem Anhauch — zur großen kosmographischen Weltrundschau, in deren ebenso großartigen als geistreichen Bildern der Dichter auch den ergreifendsten Moment seines Lebens fixirt hat — seinen Schiffbruch am Mekong:

> Der Strom empfängt leutselig und gelinde
> Im Schooß dereinst das fluthbenetzte Lied,
> Das tückischem Geriff, empörtem Winde
> Und grausem Schiffbruch mühevoll entflieht
> In Hunger, Gram und Elend, wenn das blinde
> Urtheil an jenem ausgeführt man sieht,
> Dem seiner Leier klangbegabte Saiten
> Mehr Ruhm fürwahr als Erdenglück bereiten.

Großartig schildert Camoens nach dieser rührenden Strophe Cochinchina, Annam, China mit seiner Riesenmauer, Japan, die Molukken, die Bandagruppe, Borneo, Timor, Sunda — eilt dann hinüber nach Ceylon — nach Madagascar — und über das Atlantische Meer hinüber zu dem „großen Land" Amerika, um die ruhmreichen Entdeckungen des Magalhaens zu verfolgen. Mit diesem erhabenen Bilde des gesammten portugiesischen Weltruhms wird Vasco de Gama von der Zauberinsel entlassen und segelt dann, von Wind und Wetter begünstigt, zum Tejostrand, zum heimathlichen Lissabon. Da ist auch der Dichter an seinem Ziele angelangt, aber nicht so triumphselig wie Vasco der Entdecker:

> Still, Muse, still! mißhellig tönt die Leier
> Und dumpf, und heiser klingt die Stimm' und kalt,
> Vom Singen nicht, nein! weil die Ruhmesfeier
> Des Vaterlands an taubem Ohr verschallt;
> Die Gunst, wodurch sich höher schwingt und freier
> Der Geist, versagt mein Volk, das ohne Halt
> Versinkt in Geiz und Traurigkeit und Oede,
> Mürrisch, vernüchtert, rohgesinnt und blöde.
>
> Ich weiß es nicht, durch welch Geschick den Neuern
> Geschmack und Stolz und Freude sind entfloh'n,
> Die stets den Geist erheben und befeuern,
> Daß allen Müh'n er trotzt mit heit'rem Hohn;
> Gleichwohl, o Fürst, den Gottes Huld als theuern
> Beschirmer uns berief zum Königsthron,
> Seid Ihr allein, vergleicht Ihr euch mit allen
> Beherrschern, Herr der trefflichsten Vasallen.

Es war eine seltsame Fügung, daß der jugendliche König, an den der Dichter zum Schluß die schönsten Mahnungen und Ermunterungen richtete, in wenigen Jahren durch seinen eigenen glorreichen Tod die lange Reihe königlicher Vorfahren, die Heldenzeit Portugals beschließen sollte — und daß dem edeln Dichter, den keine Zurücksetzung, keine Noth, kein Elend in seinem begeisterten Nationalgefühl wankend machte, der namenlose Schmerz nicht erspart blieb, den tragischen Untergang der portugiesischen Unabhängigkeit und Meeresherrschaft zu erleben. Die Lusiaden sind dadurch, gleich den schönsten Epen der Vorzeit, ein erhabener Trauergesang auf eine untergegangene Welt geworden, doch ein Trauergesang, welcher nicht in unfruchtbaren Klagen auszitterte, sondern alles Ideale, Große, Herrliche jener entschwundenen Zeit lebenskräftig, jugendmuthig, im Leiden triumphirend den kommenden Geschlechtern aufbewahrte, und zwar nicht einem Volk allein, sondern allen civilisirten Nationen. Mag man an dem Plan der Dichtung schulmeisterlich herumkritteln wie man will, und zuletzt verzweifeln, ein steifes Formular darin verkörpert zu finden: die „Lusiaden" sind eine der schönsten und herrlichsten Kunstschöpfungen der Welt, ein ruhmreiches Denkmal, welches der Geist des Mittelalters sich gesetzt, als schon halb Europa protestantisch geworden war und ein flacher, kaufmännischer Industrialismus an die Stelle des christlich-ritterlichen Unternehmungsgeistes zu treten begann. Luthers Streitschriften hatten schon längst ausgetobt, als dieses Heldenlied gesungen wurde. Camoens reicht noch in Baco's Zeit hinein, ist von Descartes und Spinoza um nur fünfzig Jahre entlegen. Er ist schon angeweht vom Hauche der modernen Zeit. Seine Dichtung sprengt die engen Kreise des Dante. Durch seine Naturschilderung hat er sehr weit alle Dichter der Renaissance überflügelt. Er ist der Epiker der Weltumsegler und Kosmographen geworden.

Doch der eigentliche Geist seiner Dichtung wurzelt noch, wie jene Shakespeare's und Calderons, im katholischen Mittelalter. Sie deutet einigermaßen den naturgemäßen Fortschritt an, welchen die christliche Bildung in harmonischem Verein mit dem Humanismus der Renaissance und mit dem Aufschwung der mehr materiellen Weltcultur hätte einschlagen können, wenn die furchtbare Katastrophe der sogenannten Reformation nicht ganz Europa in seiner friedlichen Entwicklung gehemmt, Deutschland in namenlose Verwilderung und Barbarei gestürzt und durch Zerstörung alles gesunden Volksthums das pseudo-classische Parade-Jahrhundert Ludwigs XIV. möglich gemacht hätte. Zwischen Cäsarenthum und Revolution schwankten seither unstet die Geschicke Europa's und seiner Civilisation. Camoens aber ist, wie Friedrich von Schlegel so schön gesungen, ein herrliches Vorbild, in trüben Zeitläuften nicht zu verzweifeln, sondern muthig und treu bei dem Banner der höchsten Ideale auszuharren:

Wo Indiens Sonne trunk'nen Duft den Winden
Ausstreut, gedachtest du der hohen Kunden,
Wie Gama einst der Thetis sich verbunden,
Wolltest der Helden Haupt mit Ruhm umwinden.

O weh uns Armen, irdisch ewig Blinden!
Kaum war dein Lied dem wilden Meer entwunden,
Sahst du, von Alter, Sorge, Gram gebunden,
Den letzten König deines Volks verschwinden.

Wollust haucht in dem Liede, Seel' entraubend,
Frohlockend kommt der Helden Schiff geflogen,
Tief unten braust ein Strom verborg'ner Klagen.

Sei, Camoens, denn mein Vorbild! Laß mich's wagen,
Des deutschen Ruhms Urkunde aus den Wogen
Empor zu halten, an die Rettung glaubend.

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

Cursus Scripturae Sacrae auctoribus *R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer* aliisque S. J. presbyteris.

Historica et Critica Introductio in U. T. Libros Sacros auctore *R. Cornely* S. J. Vol. III. Introductio Specialis in singulos N. T. Libros. VI et 746 p. Parisiis, Lethielleux, 1886. Preis: *M.* 9.60.

Commentarius in Prophetas minores auctore *J. Knabenbauer* S. J. Vol. I. VIII et 486 p. Vol. II. VIII et 496 p. Parisiis, Lethielleux, 1886. Preis: *M.* 12.

Der allgemeinen Einleitung in die heilige Schrift von P. Cornely und dem Commentare über Job von P. Knabenbauer sind binnen Jahresfrist zwei Bände einer Erklärung der kleinen Propheten von P. Knabenbauer und ein weiterer Band von P. Cornely, die specielle Einleitung in's neue Testament, gefolgt. Daß eine lateinische Einleitung, welche auch in weiteren Kreisen und außerhalb Deutschlands Eingang finde, von großer Bedeutung ist, darüber sind alle einig, und daß der Verfasser den von ihm gehegten Erwartungen entsprochen, davon wird sich der Leser seines Buches bald überzeugen. Der Schwerpunkt des Werkes liegt in der umfassenden und gediegenen Verwerthung jener Ergebnisse, welche die neuen Forschungen auf exegetischem Gebiete zu Tage gefördert, und in der Gründlichkeit, mit welcher alte und neue Streitfragen behandelt werden. Ein vorzügliches Beispiel der Akribie, welche der Verfasser überall bekundet, findet sich p. 669—681, wo die Gründe für und wider die vielumstrittene Stelle 1 Joh. 5, 7 sorgfältig abgewogen werden. Wenn P. Cornely selbstredend die Aechtheit der heiligen Schriften vertheidigt, so hindert ihn dieß dennoch nicht, auf die Schwierigkeiten seiner Gegner einzugehen und besonders die historischen und sprachlichen Fragen ausführlich zu erörtern. Gewöhnlich läßt derselbe seine Gegner selbst zum Worte kommen und gibt dann seine Widerlegung. Es erweckt diese Methode Vertrauen, man sieht, er legt sich die Einwände des Gegners nicht zurecht, um die eigene Schwäche zu verdecken. Manche Einwände sind schon vorweggenommen durch die genauen und wohldurchdachten Analysen zu den einzelnen Büchern. Sie orientiren den Leser gut und schnell und werden, wie wir zuversichtlich hoffen, das Studium der heiligen Schrift unter dem Seelsorgeclerus wesentlich fördern.

Die Bemerkungen über den Zweck und den Ursprung der synoptischen Evangelien erscheinen so einfach und natürlich, daß man sich wundert, wie

gerade in dieser Frage so abweichende Meinungen sich noch halten mögen. Nach dem Verfasser sind die Evangelien von Markus und Lukas Aufzeichnungen der katechetischen Vorträge der heiligen Petrus und Paulus, mit denen Markus und Lukas in täglichem Verkehre standen. Daß aber die Apostel bestimmte Reden und Aussprüche sich genau einprägten und in Folge der häufigen Vorträge getreu im Gedächtniß bewahrten, ist ganz natürlich. Der Charakter ihrer Zuhörer, der bestimmte Zweck, den sie sich setzten, war gleichfalls maßgebend in der Auswahl des Lehrstoffes, der Wunder und Parabeln des Herrn. Auch eine Klasse von Gegnern nimmt Vorträge an, welche die Schüler auswendig lernen mußten und welche erst später fixirt und niedergeschrieben wurden; aber dadurch, daß sie die Evangelisten aus diesen Aufzeichnungen schöpfen lassen, schieben sie ein oder mehrere ganz unnöthige Mittelglieder ein und kommen wieder auf die schon längst verworfene Hypothese eines Urevangeliums zurück. Wie kann man auch beweisen, daß Markus und Lukas und gar erst Matthäus, der als Augenzeuge Alles selbst erlebte, sich nach schriftlichen Aufzeichnungen umgeschaut haben? Wir brauchen nicht auf die Juden und alten Griechen zu verweisen, um zu zeigen, wie leicht große Werke mündlich überliefert werden. Wir wissen, daß die Mischna wenigstens 200 Jahre mündlich sich fortpflanzte, daß die Lehrer bis 220 Tanaim, d. h. Wiederholer, und erst 220 Amoraim, Schreiber (Registratoren), hießen. In der Evangelienharmonie und in manch anderen Punkten schließt sich der Verfasser an Grimm, „Einheit der Evangelien“ und „Leben Jesu“ an.

Erst in neuer Zeit wies man genauer nach, daß im Johannesevangelium neben der chronologischen noch eine streng logische Eintheilung sich finde. Der Verfasser selbst unterscheidet drei Theile: Offenbarung der göttlichen Glorie in Christo, dem Gottmenschen 1) in seinem öffentlichen Leben 1, 19—12, 50; 2) in seinem Tode 13, 1—21, 23; 3) in seinem Triumphe. Der erste und zweite Theil gliedern sich wiederum in je zwei Abschnitte: Gläubige Annahme der Offenbarung Christi in seinem öffentlichen Leben 1, 19—4, 54; Zurückweisung derselben durch seine Gegner 5, 1—11, 56; gerade so im zweiten Theil: gläubige Annahme 13, 1—17, 26; Verwerfung 18, 1—19, 37.

Die Geschichte des hl. Paulus ist sehr ausführlich behandelt in der zweiten Abhandlung über die didaktischen Bücher, während die letzte Abhandlung dem einzig prophetischen Buche des neuen Bundes, der Offenbarung, gewidmet ist. Vielleicht hätte es zur Uebersichtlichkeit beigetragen, die trefflichen Bemerkungen über Charakter und Stil des großen Völkerapostels noch einmal in einem einheitlichen Gesammtbild zusammenzustellen. — Es wird als sicher angenommen, daß der hl. Paulus nach Spanien kam. Auch für eine Reise nach England sprechen alte Zeugnisse. Pudens und Claudia, welche im zweiten Briefe an Timotheus erwähnt werden, gehören nämlich England an; cf. Quest, „Origines Celticae“. Der hl. Clemens berichtet weiter, daß Paulus nach dem fernsten Westen reiste u. s. w. Die Gründe für die Redaction des Hebräerbriefes durch den hl. Clemens scheinen mir nicht ganz durchschlagend. Es ist wohl möglich, daß der hl. Paulus sich seiner beim Niederschreiben bedient, aber wenig wahrscheinlich will es uns vorkommen, daß der hl. Cle-

mens so frei die Worte und Ideen des hl. Paulus gestaltet habe. Könnte man sich nicht einfacher darauf berufen, daß eine mit Vorbedacht und großer Sorgfalt concipirte und sorgfältig gefeilte Abhandlung sich nothwendig von minder sorgfältig ausgearbeiteten Briefen unterscheiden müsse und daß, wie auch P. Cornely selbst hervorhebt, die Verschiedenheit dieses Briefes von den anderen paulinischen nicht größer ist, als die Verschiedenheit der Apokalypse vom vierten Evangelium?

Auf die Literaturangaben ist sehr große Sorgfalt verwandt worden. Es hätten vielleicht beigefügt werden können die „Studia Biblica, Oxford 1885“, worin der Aufsatz von Neubauer hohe Beachtung verdient; ebenso „A Historical Introduction to the Study of the New Testament by G. Salmon, London 1885“, dessen Buch einige Nachträge geliefert hätte, besonders zum zweiten Briefe des hl. Petrus. Der zweite Doppelband, die specielle Einleitung in's alte Testament, ist, wie wir hören, schon weit gediehen und wird in Bälde nachfolgen. Wir sehen derselben mit um so größerer Freude entgegen, je aufrichtiger die Anerkennung ist, welche wir der Gelehrsamkeit und Schärfe des Verfassers zollen müssen, wie sie in den bereits vorliegenden Bänden überall zu Tage treten.

Die Methode, welche P. Knabenbauer in seiner Erklärung des Buches Job befolgt hat, mit Grundlegung des lateinischen Textes und stetiger Rücksichtnahme auf den Urtext und die alten Uebersetzungen eine fortlaufende Erklärung des Textes zu geben, ist auch im Commentare zu den kleineren Propheten mit großem Erfolge durchgeführt. Klarheit und Bündigkeit des Stiles haben noch gewonnen.

Statt auf alle die neuesten Angriffe gegen die Aechtheit der einzelnen Schriften, wie sie von Reuß und anderen erfolgt sind, sich einzulassen, oder an jeder einzelnen Stelle die Haltlosigkeit der gegen die Wahrhaftigkeit der Propheten vorgebrachten Gründe nachzuweisen, zieht der Verfasser es mit vollem Rechte vor, im Allgemeinen die richtigen Grundsätze zu entwickeln, die man beim Lesen der Propheten vor Augen haben muß. Er zeigt, daß zu unterscheiden ist zwischen Prophezeiungen, welche Drohungen sind und nur bedingungsweise in Erfüllung gehen, und zwischen Prophezeiungen, die nach den Worten der Propheten in nächster Nähe sich erfüllen sollen. Es ist ja einleuchtend, die Propheten wollen nicht bloß die Zukunft vorherverkünden, sondern auch ihren Zeitgenossen große und weise Lehren vortragen; an Prophezeiungen, in welchen die nahe Zukunft mit dem messianischen Reiche und dessen Herrlichkeit verwebt ist, läßt sich daher nicht einfach der historische Maßstab anlegen. Scheinbare Widersprüche in den Vorhersagungen der Propheten zu finden, ist gerade in dieser Hinsicht nicht schwer, sobald man übersieht, daß je nach dem Charakter des Schriftstellers, oder nach den verschiedenen Umständen jetzt die nächste Zukunft, dann das messianische Reich mehr betont wird. Aus dem umfassend beigebrachten Material wird nun der aufmerksame Leser die meisten Einwände der Neueren gegen die Aechtheit der einzelnen Schriften u. s. w. widerlegen können. Viele reichhaltige Bemerkungen über den hebräischen Sprachschatz, über den Stil der einzelnen Schriftsteller finden sich auch in den

durch Kleindruck gegebenen Stellen. Wir verweisen nur auf Vol. I, 364, wo eine Reihe von Wörtern, welche nach den Gegnern nachexilisch sein sollen, aus vorexilischen Büchern belegt werden, und auf Vol. II, 216, wo die Zusammengehörigkeit der einzelnen Kapitel des Buches Zacharias vertheidigt wird. Besondere Sorgfalt ist auf die geschichtliche Seite der Erklärung verwendet, und die Unterstützung von P. Straßmaier, der bekanntlich eine Auctorität im Assyrischen ist, hat es P. Knabenbauer möglich gemacht, die Bedeutung schwieriger hebräischer Wörter aufzuhellen. Man vergleiche z. B. Amos 5, 26; 7, 7; 8, 1. Aehnliche Erläuterungen und Ergänzungen finden sich auch im zweiten Theile. Die oben angezogene Stelle Amos 5, 26 ist von Schrader abweichend von früheren Erklärern gefaßt worden, „ihr werdet die Lade Molochs und Kaivans in die Gefangenschaft mitführen". P. Knabenbauer zeigt, daß bei dem regen Verkehr Aegyptens mit Assyrien die Israeliten sehr leicht die Verehrung dieses Gottes sich aneignen konnten, und daß, wenn die Stelle einfach von einer zukünftigen Handlung verstanden würde, der Vorwurf der Propheten keine Beweiskraft mehr hätte. Die Keilinschriften haben uns gleichfalls Aufklärung über Schalman gegeben, von dem es heißt, daß er Beth Arbel verwüstet habe. Derselbe war nämlich König von Moab und ein Zeitgenosse des Propheten.

Die Ehe des Propheten Osee wird von Knabenbauer mit vollem Recht nicht als eine Allegorie oder eine Parabel aufgefaßt, sondern als eine wahre Ehe. In ähnlicher Weise wird auch in Joel die Beschreibung der Verwüstung des Landes durch Heuschrecken nicht bildlich gefaßt, sondern dargethan, wie der Prophet, anknüpfend an die furchtbare Verheerung des Landes durch die Heuschrecken, noch viel furchtbarere Strafen in Aussicht stellt. Der Verfasser polemisirt besonders gegen Merz und theilweise auch gegen Scholz und weist überzeugend nach, daß es die Schuld der Kritiker ist, wenn sie im Propheten keinen logischen Zusammenhang finden.

Aus dem zweiten Bande genügt es, einige controverse Stellen auszuheben, in denen der Verfasser seine Gegner schlagend widerlegt. Wir wählen die berühmte Stelle Malachias 1, 11, welche von den katholischen Auslegern vom heiligen Meßopfer verstanden wird. Die Protestanten suchen den Beweis zu entkräften durch die Annahme, daß der Prophet nicht von der Zukunft spreche, sondern von der Gegenwart; daß er alle, selbst heidnische Opfer, welche „in guter Meinung und reiner Absicht" dargebracht würden, als reine, Gott wohlgefällige Opfer anerkenne. Aber eine solche Behauptung steht in directem Gegensatz zu der Lehre des hl. Paulus, der 1 Cor. 10, 20 ganz deutlich sagt, die Heiden opferten nicht Gott, sondern den Götzen. Viel weniger noch erklärt der Prophet, daß Jahve, Ormuzd, Jupiter nur Namen für den einen wahren Gott seien; denn nach der ausdrücklichen Versicherung des Propheten wird dieß Opfer Jahve dargebracht. Die unter fremden Nationen zerstreuten Juden brachten keine Opfer dar und waren auch nicht über die ganze Erde verbreitet, so daß man unbedingt zugeben muß, hier sei von einem Opfer in der messianischen Zeit die Rede. Die übrigen Einwürfe der Protestanten, daß mincha auch ein blutiges Opfer bedeuten könne, oder bild-

lich zu erklären sei, wie auch das Räucherwerk ein Bild des Gebetes sei, sind von keinem Belang.

Neuere Rationalisten behaupten, sofern sie messianische Prophezeiungen überhaupt noch gelten lassen, der Gesalbte nach dem Herzen Jahve's, auf dem der Geist der Kraft und der Weisheit und der Furcht Gottes ruht, und der herrschen wird über ein Volk der Heiligen, sei ein weltlicher Herrscher, die Hoffnungen der älteren Propheten wurzelten in dem partikularistischen Standpunkt, und erst in den großen Propheten des Exils, Jeremias, Ezechiel und Deutero-Isaias, erweitere sich der Horizont. Man braucht aber nur Isaias 2, 2 und Michäas 4, 1, ferner Michäas 5, 1 aufmerksam zu lesen, um sich zu überzeugen, wie unbegründet diese Behauptungen sind. Das Haus, festgestellt auf dem Gipfel der Berge, kann doch keine irdische Herrschaft über Palästina bedeuten, ebenso bezeichnet der Ausdruck „in der letzten Zeit" offenbar die messianische Zeitperiode. Das Hinzuströmen der Völker zu dem künftigen König von Israel thut den Worten des Propheten gleichfalls Gewalt an, wenn dieser König nicht der Messias ist. Es ist richtig, daß andere Stellen weniger bestimmt sind, daß in der Schilderung messianischer Zeiten die irdischen Segnungen bedeutend in den Vordergrund treten, daß das Eintreffen der erwarteten Dinge als ein plötzliches, durch Eingreifen Jahve's verursachtes erscheint, aber das schließt ein geistiges, messianisches Reich nicht aus. Der Sprößling aus dem Hause Isai's, wie er Michäas 5, 1 geschildert wird, dessen Ausgänge von Ewigkeit sind, ist doch eine bestimmte Persönlichkeit, der Messias, der Sohn Gottes. Man sage nicht, der Begriff olam sei nach vorwärts und rückwärts ein ganz relativer; denn der Context entscheidet, ob wir eine unendliche oder unabsehbare Zeit zu verstehen haben. Was sollen die Worte „seine Ausgänge sind von Ewigkeit" bedeuten, wenn der Verheißene ein einfacher Mensch ist, in der Zeit geboren? — Der beschränkte Raum erlaubt uns nicht, auf des Verfassers sehr ansprechende Behandlung vom dritten Kapitel Habakuks einzugehen. Es enthält dieses Kapitel eines der erhabensten und schönsten Lieder des alten Testaments, nicht zum wenigsten auch deßhalb, weil manche Bilder und Gedanken aus anderen Büchern, z. B. Psalm 17 und 67, zur Verwendung kommen, gerade wie ja auch der großartige 87. Psalm das Lied der Debora frei benützt hat. Der Commentar braucht, namentlich was die tiefere Erklärung des Zusammenhangs angeht, einen Vergleich mit den neueren protestantischen Commentaren gewiß nicht zu scheuen, sondern läßt sie weit hinter sich. Die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt, dem katholischen Clerus ein Führer im Studium der kleineren Propheten zu sein, der ihm an allen schweren Stellen Aufschlüsse gibt, hat er in vorzüglicher Weise gelöst. Es bleibt nur zu wünschen, daß das wissenschaftliche Interesse für diesen Zweig der Theologie mehr und mehr zunehme.

Athan. Zimmermann S. J.

Das italienische Staatskirchenrecht, auf Grund der neuesten Rechtsprechung systematisch erläutert von **F. Geigel**, kaiserl. Regierungsrath a. D. zu Colmar i. E. Zweite Auflage. 203 S. 8°. Mainz, Franz Kirchheim, 1886. Preis: *M.* 5.

Die vorliegende Schrift ist nicht bloß als eine fleißige Arbeit zu bezeichnen. Sie ist das allerdings in hohem Maße; denn ohne außerordentlichen Fleiß ließ sich das weitschichtige Material gar nicht beschaffen. Theilweise war es aus den verschiedensten Gesetzen nicht nur des neuen Königreichs Italien, sondern auch der unterdrückten Staaten zu erheben, theilweise aus juristischen Zeitschriften und Werken zusammenzutragen. Jedoch damit in diese geradezu verblüffende Zahl von Gesetzen systematische Ordnung komme, war etwas mehr nöthig als bloßer Fleiß, dazu gehörte vor Allem Klarheit der Auffassung und ein weite Gebiete umfassender Geist. Daß der geehrte Herr Verfasser beides besitzt, davon legt neben der Reichhaltigkeit des Inhalts die Uebersichtlichkeit Zeugniß ab, mit welcher nunmehr das einschlägige Material vertheilt ist. Die Reichhaltigkeit des Inhalts läßt sich einigermaßen ermessen, wenn man das am Ende des Buches, S. 199 ff., beigefügte sorgfältige Sachregister durchgeht. Von der Uebersichtlichkeit der Disposition wird ein Blick auf den gedrängten Auszug der zu behandelnden Materien S. 13 überzeugen.

Es ist dem geehrten Herrn Verfasser auf diese Weise in der That gelungen, ein Werk zu Stande zu bringen, von welchem der bedeutendste Ausleger des sogen. Garantiegesetzes vom 13. Mai 1871, Scaduto, nunmehr Kirchenrechtslehrer in Palermo, trotz seines vom Verfasser ganz verschiedenen, absolut kirchenfeindlichen Standpunktes erklärt, seines Wissens habe noch niemand eine ähnliche systematische Zusammenstellung des italienischen Staatskirchenrechtes unternommen.

Wenn wir nun auf den Geist zu sprechen kommen, welcher dieses ganze Werk durchdringt, so glauben wir mit Recht sagen zu dürfen, dem Herrn Verfasser wäre es wohl am liebsten, wenn dem Heiligen Vater sein früherer Besitzstand wiedergegeben würde. Allein darin scheint er sich schwer zu täuschen, wenn er meint, heute sei die Kluft, welche das neue Italien von der Kirche und dem Papste trennt, nur mehr eine scheinbare, leicht zu überbrückende. Italien brauche bloß seiner von „kleinlichen Gesichtspunkten" geleiteten Staatsgesetzgebung in Kirchensachen Halt zu gebieten, die volle Souveränität des Papstes im vaticanischen Gebiete anzuerkennen, und der Friede zwischen Papstthum und dem neuitalienischen Königreich sei gesichert. Die weltliche Souveränität des Papstes muß doch eine breitere Basis besitzen als das Stückchen Erde, welches man den Vatican nennt, und einen wirksamern Schutz als die bloße Anerkennung des Königreichs Italien, um den Zweck zu erreichen, welchen man bei ihrer Forderung im Auge hat. Also so wohlfeilen Kaufs wird wohl das Königreich Neuitalien nicht zu einem Frieden mit dem Papstthum und der Kirche gelangen. — Der materielle Inhalt des Buches beschäftigt sich zunächst mit den äußeren Rechtsverhältnissen des Heiligen Stuhles, besonders gegenüber dem italienischen Königreiche. An erster Stelle wird die volle politische Souveränität des Heiligen Stuhles im vaticanischen Gebiete, und zwar kraft eigenen Rechtes, gegen Scaduto u. a. mit Erfolg vertheidigt. Es kommen dabei bloß die allerdings gar materiellen Grundsätze und Gedanken des modernen Völkerrechtes zur Anwendung. Scaduto, dem darin Geffcken bis zu einem gewissen Grade beipflichtet, sieht in der dem Vatican belassenen Un-

abhängigkeit nur eine Gnadenbezeigung, eine Bewilligung Italiens, also keine eigentliche Souveränität mehr. Aber dagegen bemerkt Geigel mit Recht: „Einem Feinde gegenüber, der seine Herrschaftsrechte zäh festhält, geschieht mit völkerrechtlicher Wirksamkeit die Besitzergreifung nur durch Gefangennehmung oder Vertreibung aus dem letzten Winkel des Gebietes, nicht aber durch symbolische Geheimacte aus entsprechender Entfernung oder durch papierene Ankündigungen, gleichviel ob letztere in die Form diplomatischer Noten oder von Gesetzen gekleidet sind." (S. 14. A. 1.) Daß aber die römische Curie ihre Herrschaftsrechte mit der größten Entschiedenheit allezeit vertreten hat, ist trotz der gegentheiligen Behauptung Geffckens weltkundig, und wenigstens ebenso weltbekannt ist es, daß Neuitalien niemals gewagt hat, vom Vatican körperlich Besitz zu ergreifen. In diese gewiß solide Beweisführung läßt Geigel einen Satz einfließen, der, um nicht zu sagen von allen katholischen Kirchenrechtslehrern und Theologen, so doch gewiß von der großen Mehrheit derselben beanstandet wird. „Völkerrechtlich bleibt der Heilige Vater allerdings nur dann unabhängig, wenn er weder hinsichtlich seiner Person, noch auch nur bezüglich seines Wohnsitzes fremder Staatsgewalt unterliegt." Das wäre freilich so, wenn nicht die Verfassung, welche Christus seiner Kirche gegeben, den Papst über alles und jedes Unterthanenverhältniß zu einem irdischen Fürsten hinaushöbe.

Was dann die vom Königreiche Italien beliebte Kirchengesetzgebung angeht, so zieht sich durch sie das Bewußtsein hindurch von der absoluten Superiorität des Staates über die Kirche. Dieß zeigt sich in mannigfacher Weise. Der italienische Staat ließ es sich beikommen, durch verschiedene Gesetze eine zahllose Menge kirchlicher Corporationen in ganz Italien zu unterdrücken und ihre Güter zu confisciren (S. 75. A. 1). Derselbe Staat wagte es, sich von fast allem nutzbringenden kirchlichen Vermögen sehr ansehnliche Bruchtheile (30%) ohne Weiteres anzueignen (S. 78. III.). Ein Gesetz vom 7. Juli 1866 zog sodann die Liegenschaften der meisten noch bestehenden kirchlichen Institute zur Veräußerung ein und convertirte den Erlös nach Abzug der besagten 30%, welche der Staat für sich nahm, in eine Staatsrente; zugleich erklärte er aus nichtssagenden Gründen die meisten kirchlichen Institute für unfähig, Liegenschaften jemals wieder zu erwerben (S. 87 f. 89. A. 4). Der A. 17 des sogenannten Garantiegesetzes spricht den Staatsgerichten das Recht zu, kirchliche Erlasse vor ihr Forum zu ziehen und ihnen aus verschiedenen Ursachen die rechtliche Wirkung abzuerkennen (S. 36 f.). Der italienische Staat stellt die Kirche im Erwerb und in der Veräußerung von Eigenthum in sehr zahlreichen Fällen unter seine Curatel (S. 66 f.). Derselbe Staat maßte sich an, die Zahl aller Canonicate an einer Domkirche mit Einschluß der Kapitelswürden auf 12 herabzudrücken (S. 110 f.). In Competenzconflicten zwischen Kirche und Staat entscheiden allemal die Staatsgerichte (S. 37. A. 2). Und damit es ja recht offenbar werde, daß die Staatsgewalt der Kirchengewalt übergeordnet sei, wird dem Heiligen Vater eine volle Gleichstellung mit dem Könige in Bezug auf strafrechtlichen Schutz verweigert (S. 23. A. 8). Dazu kommt endlich noch, daß

es der Staat für gut findet, viele ganz selbstverständliche Rechte der Kirche zuzuerkennen, als ob ohne seine Concession die Kirche dieselben nicht besäße. Doch hiervon genug.

Der italienische Staat hat aus dem von den staatlich aufgehobenen kirchlichen Corporationen herrührenden Vermögen und aus dem von anderen veräußerten Kirchengütern herrührenden Geldern, die sich zusammen auf viele Millionen beliefen, einen sogen. Cultusfond gebildet. Aus demselben soll unter anderm, soweit Ueberschüsse vorhanden sind, der Gehalt der Pfarrer auf jährlich 800 Francs gebracht werden (S. 83). Aber der Verwaltung dieses Fonds ist es bis jetzt nur gelungen, 2236 Pfarreien auf jährlich 400 Francs zu bringen. 9245 Pfarrer beziehen in Italien auch heute noch weniger als jährlich 800 Francs (S. 143. A. 14). Diese wahrhaft elend ausgestatteten Stellen müssen aber trotzdem die volle Todthandabgabe von 4 % des Jahresertrages der Kapitalien und Renten, sowie der Güter nach Abzug der Grundsteuer, der Grundzinsen, der Absitzfristen und der Unterhaltungskosten bezahlen (S. 58. A. 7).

Nun glaube man aber ja nicht, daß es den Bischöfen Italiens nach ihrer gesellschaftlichen Stellung um Vieles besser gehe als den Pfarrern. Dafür sorgt schon das Gesetz vom 7. Juli 1866. Ein Bischof, welcher mehr als 10 000 Francs Jahreseinnahme hat, muß von dem Ueberschuß, wie groß auch immer das Bedürfniß der Stelle sein mag, ein Drittel, einer, der mehr als 20 000 Francs einnimmt, muß die Hälfte, wer 30 000 Francs übersteigt, muß zwei Drittel des Ueberschusses, und wer mehr als 60 000 Francs hat, muß überhaupt alles, was darüber geht, als Quote an den Cultusfond abliefern. Obendrein haben dann noch die Bischöfe im vormaligen Königreiche Neapel ein ganzes Drittel des Reinertrages ihrer Tafelgüter an den Staat abzugeben. Dazu tritt überdieß die Todthandabgabe von 4 %, die Einkommensteuer von allem beweglichen Eigenthum u. s. w. (S. 109. A. 9 u. 10; S. 58 f.).

Das sind ein paar Proben vom Geiste, welcher die Staatskirchengesetzgebung des neuen Königreichs Italien durchdringt. Doch all diese Erweise der Staatsallmacht und der Feindschaft gegen die Kirche genügen bei weitem nicht den ächten Vertretern des italienischen Staatsgedankens. Auf Schlimmeres und Härteres sinnen sie[1].

Das fleißige Werkchen sei allen bestens empfohlen.

V. Frins S. J.

Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge. Unter Mitwirkung einer Anzahl von Fachgelehrten herausgegeben von Karl Kehrbach. — Bd. I. **Braunschweigische Schulordnungen**

[1] Zum Beweise vergleiche die in der Einleitung S. 5 A. 7 u. S. 6 f. angeführten Stellen aus Scaduto und aus dem officiellen Manuale di tutte le leggi, decreti e regolamenti all asse ecclesiastico.

von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1828, mit Einleitung, Anmerkungen, Glossar und Register. Herausgegeben von Professor Dr. **Friedr. Koldewey**, Director des herzogl. Realgymnasiums in Braunschweig. 1. Bd. Schulordnungen der Stadt Braunschweig. CCV u. 602 S. und Anh. von 4 Tab. gr. 8°. Berlin, A. Hofmann & Cie., 1886. Preis: *M.* 24.

Endlich ist der erste Band des großartigen Sammelwerkes „Monumenta Germaniae Paedagogica“ erschienen, also das Unternehmen in Fluß gekommen (s. „Stimmen“ Bd. XXVIII. S. 192 ff.).

Der uns vorliegende stattliche erste Band enthält die Geschichte und die Schulordnungen der Lehranstalten in der Stadt Braunschweig, bearbeitet von Dr. Koldewey; die Fortsetzung wird die Schulen des Landes Braunschweig behandeln.

Was die Anlage des Werkes betrifft, so zerfällt es in einen geschichtlichen und einen Urkundentheil.

Der geschichtliche Theil bietet den Ueberblick über die Entwickelung des Schulwesens in der Stadt Braunschweig von der Zeit des Mittelalters, 11. Jahrhundert, an bis 1830; er zerfällt in die vier Unterabtheilungen: 1) die Zeit des Mittelalters (XV—XLVI); 2) von der Reformation bis zur Unterwerfung der Stadt unter das landesherrliche (herzogliche) Regiment (1671); 3) von dieser Unterwerfung bis zur westphälischen (Napoleonischen) Fremdherrschaft; 4) von der westphälischen Zeit bis zur Schulreform der Jahre 1828—1830.

Das Herrendorf „Brunswik“ hatte, bevor es zur Stadt heranwuchs, bereits zwei Stifte, St. Blasien, dessen ältere Kirche vor 1038 eingeweiht wurde, und St. Cyriaci, gegründet zwischen 1068 und 1090, beide unter dem Bischofe von Hildesheim stehend, endlich das Benedictinerkloster zum hl. Aegidius, „St. Ilgen“, das von der Markgräfin Gertrud († 1117) gegründet war. Jede dieser drei geistlichen Anstalten hatte ihre eigene Schule, die bedeutendste war die von St. Blasien. Wenn Herr Koldewey (S. XXI) meint, der Inhaber der Scholasterie zu St. Blasien habe unter den Canonikern „als einer der geringeren“ dagestanden, so möchte er den Domscholaster wohl mit dem durch denselben angestellten Rector scholae verwechseln; denn an den Dom- wie Collegiatstiften hatte der Canonicus scholasticus stets nächst dem Propst und dem Decan die dritte Stelle inne (s. Wetzer-Welte u. d. W. Domscholaster). Ueberhaupt hätten ihm Montalemberts „Moines de l'occident (4. éd. 1874—1877, 7 voll.; deutsch von Brandes, Regensburg 1860 bis 1868, 7 Bde.) viel Licht über die mittelalterlichen Schulen gegeben; Spechts Schrift (Geschichte des Unterrichtswesens, Stuttgart 1885), wenngleich sehr verdienstlich, ist doch für diesen Zweck etwas kurz gefaßt. Mit Liebe und Unparteilichkeit behandelt Herr Koldewey die mittelalterliche Schulgeschichte der Stadt Braunschweig; was noch vorhanden ist, hat er redlich benützt; die Quellen fließen ihm zwar nicht reichlich, wohl eine Folge der Schleuderzeit vom 16. Jahrhundert an; aber nemo dat quod non habet.

Sehr anerkennenswerth ist der ruhige, sachliche Ton der ganzen Darstellung, nirgends eine Spur jener Engherzigkeit gegen das schöne Mittelalter, wie sie uns in den Schriften einiger Prediger anwidert, nirgends ein Satz, an dem sich ein katholischer Leser stoßen könnte. Wir heben diesen Umstand ausdrücklich hervor und hoffen das Nämliche bei den folgenden Bänden hervorheben zu können.

Bald nach 1310 kamen zu den drei genannten kirchlichen Anstalten noch zwei lateinische Stadtschulen hinzu, die von St. Martin und von St. Katharina; wie denn überhaupt das 14. Jahrhundert viele Schulen derart entstehen sah, da schon das Bedürfniß, für den Pfarrgottesdienst einen Schülerchor zum Singen zu haben, den Gedanken an eine zur Pfarrei gehörige Lateinschule nahelegte, wie Herr Koldewey gegen zelotische Vorurtheile richtig bemerkt (S. XXXVI). Die Stellung der Schulmeister (rectores scholarum) und ihrer Hülfslehrer (secundarii, locati, baccalaurei) in zeitlicher Beziehung war nicht beneidenswerth und wurde vom 16. Jahrhundert an noch kläglicher. Auch an Unfug der Schüler fehlte es nicht.

Im zweiten Kapitel wird das Braunschweiger Schulwesen von der kirchlichen Neuerung an bis 1671 beschrieben. Bugenhagen der „Pommer“ führte, vom Rathe der Stadt berufen, 1528 eine neue Kirchen- und Schulordnung ein; Rector sollte ein Magister artium sein, fähig, die Schüler bis zur Universität vorzubereiten, daneben auch theologische Vorlesungen für die Gelehrten zu halten; ihm zur Seite sollen gehen ein gelehrter Helfer, ein Kantor und „ein geselle vor die ringesten (untersten) jungen“. Zunächst hatte Bugenhagen die Martins- und die Katharinaschule, als städtische, im Auge. Der Rector zu St. Martin sollte 50 Gulden, der studirte Helfer, Kantor und der Rector zu St. Katharina 30 Gulden, die übrigen je 20 Gulden Gehalt nebst freier Wohnung und Antheil an dem (kargen) Schulgeld erhalten. „Bei alledem scheint die Noth noch oft genug an die Thüren der Schulgesellen geklopft zu haben, und noch eine lange Zeit mußte vergehen, ehe der freie Tisch in den Bürgerhäusern aufhörte, für die Lehrer eine lockende Zubuße zu sein“ (S. XLIX). In der Hauptsache hielt sich Bugenhagen an den Melanchthon'schen Schulplan; wenn Herr Koldewey (S. L) den letztgenannten Reformator nach dem Vorgang anderer den „Praeceptor Germaniae“ nennt, so möge er bedenken, daß Jakob Wimpheling (1450—1528) diesen Ehrentitel längst vorher getragen und verdient hatte. Nur darin, daß neben Latein, Dialektik und Rhetorik auch ein allerdings bescheidenes Plätzchen für die Anfangsgründe des Griechischen und Hebräischen eingeräumt wurde, ging der „Pommer“ über Melanchthon hinaus. Neben den Schulfächern wurde der Kirchengesang eifrig gepflegt, daher „vam singende unde lesende der scholekynderen in der kerken“ ein eigener Abschnitt der Schulordnung verfaßt. Außerdem wurden noch die beiden deutschen Jungenschulen (Mädchenschulen gab es früher nicht) wahrscheinlich so, wie sie am Ausgange des Mittelalters bestanden hatten, weitergeführt. In diesen „städtischen Schreibschulen“ sollte der Schreib- und Rechenmeister der „jungen Jugend den Katechismus und andere gute Disciplin und mores, und dazu Schreiben und Rechnen (das

Lesen wurde vorausgesetzt) lehren". Auch Jungfrauenschulen wurden zuerst durch Bugenhagen in Braunschweig eingeführt, die freien oder „Winkel-, Klippschulen" streng untersagt. Kein Wunder: war das Kirchenwesen von der Neuerung verstaatlicht worden, so mußte ihm das Schulwesen auf derselben Bahn nachrollen.

Trotz wiederholter Verbote bestanden aber dennoch die Winkelschulen bis in's 18. Jahrhundert. Wenn Herr Koldewey (S. LIII) sagt: Dieselben „gleichen den Pflanzen, die nur auf sumpfigem Boden emporschießen und dann erst verschwinden, wenn die rüstige Hand eines kundigen Landmanns die Bearbeitung des Erdreichs in Angriff nimmt", so übersieht er, daß dieselben ein Rest der bürgerlichen Freiheit aus dem Mittelalter waren, aus einer Zeit, da man an den Allvater Staat viel weniger gewöhnt war als wir arme Leute des 19. Jahrhunderts. — Die drei kirchlichen Schulen gingen durch die Säcularisation und den 30jährigen Krieg spurlos ein.

Die Früchte der Schulreform von 1528 waren nicht die besten: in wenigen Jahren schon klagte „ein Erbarer Radt" am Unterricht den Mangel systematischer Ordnung, an der Disciplin die an Rohheit grenzende Strenge; auch auf das Lateinsprechen und auf Anstand und gute Sitten wurde zu wenig geachtet; bei den halbjährigen Visitationen suchten die Lehrer der Commission Sand in die Augen zu streuen; die Privatstunden um's Geld schadeten den öffentlichen Lectionen, der Kirchenbesuch war mangelhaft (S. LIV).

Ueberhaupt schildert der Verfasser mit anerkennenswerther Wahrheitsliebe die Mißstände der Schulen im Reformationszeitalter. Um 1535 klagt ein Magister Philippus, er sei zu den schwereren Fächern, wie Dialektik (Logik), Arithmetik, griechische Anfangsgründe, bereit, aber es mangle an geeigneten Schülern, weil die Eltern ihm ihre Kinder entweder gar nicht schicken oder ihm wieder nehmen und in die Winkelschulen gehen lassen (S. LVI). Ein anderer Rector, Vogelmann, am Aegidianum, klagt über geringe Schülerzahl und daß selbst die wenigen sich unregelmäßig einstellen, daß die Eltern großentheils die Bildung verachten (literarum extremus contemptus), und der Schule der Einsturz drohe; die Geistlichkeit müsse helfen.

So erließ der „Erbare Rat" 1535, schon sieben Jahre nach der Bugenhagen'schen, eine neue Schulordnung; ihr folgt 1547 wieder eine neue 2c. Wir können selbstverständlich auf Einzelheiten nicht eingehen. Nur bemerken wollen wir, daß dieses unruhige Aendern der Schulordnungen unmöglich für Erziehung und Unterricht gut sein kann; das Schulwesen verlangt Beständigkeit und ein nur allmähliches Fortschreiten mit den Zeitbedürfnissen; ein stets gerüttelter, oft umgepflanzter Baum gedeiht nicht. Besonders litt die Prima in Braunschweig schwere Noth und wurde an den drei Schulen zeitweilig ganz fallen gelassen (S. LXII), an ihrer Stelle ein eigenes Pädagogium „zu den Brüdern" gegründet, das wiederum scharfem Tadel der städtischen Kastenherren verfiel, so daß bereits 1548 das Martineum und Katharineum ihre Prima zurückerhielten.

Auch das Pädagogium hatte keinen Bestand, weil „die Heftigkeit und Eigenwilligkeit" des Superintendenten Medler Vieles verdarb. „Die Zer-

würfnisse unter den Lehrern hörten nicht auf und gerade Medler war bei seinem heftigen und herrischen Wesen ganz dazu angethan, den Reibungen immer neue Nahrung zu geben. Bald nach Ostern wurde Glandorp, die Zierde der Anstalt, wegen seines Haders mit dem Superintendenten entlassen" (S. LXIII). Auch andere Lehrer stellten ihre Thätigkeit ein. „Um nur die Vorlesungen weiterzuführen, sah sich Medler genöthigt, wenig geeignete Lehrkräfte heranzuziehen, so den Gesellen eines Beutelmachers, der zu Posen von den Juden Hebräisch, so auch einen Wollkämmer, der zu Neapel Griechisch gelernt hatte." Schließlich sank die Schule in sich zusammen; bald nach Ostern 1551 entwich Medler aus Braunschweig heimlich und ohne ein Wort des Abschieds. — Aehnliche Klagen bringt der Verfasser aus den Jahren 1588, 1590, 1596 ꝛc.

Um ein Beispiel der Lehrverfassung zu bieten, wählen wir die des Rectors am Martineum, M. Andr. Pouchen, 1562 (S. LXVI und 105 ff.). „Von den sechs Klassen ist die unterste noch immer dazu bestimmt, die zarte Jugend in die Geheimnisse der Lese- und Schreibkunst einzuführen. In der folgenden beginnt das Latein, um fortan die Schüler bis auf die oberste Stufe als vornehmster Unterrichtsgegenstand zu begleiten. Von der drittobersten Stufe an (hier Quarta genannt) nimmt das Lateinsprechen in ausgedehnter Weise seinen Anfang; von der zweitobersten Klasse (Quinta) an beginnen lateinische Verskunst, Griechisch, Arithmetik und Theorie der Musik die Schüler zu beschäftigen; zuletzt tritt in der obersten Klasse (Sexta) noch Astronomie (spherica doctrina) und Hebräisch hinzu." ... „Die Muttersprache findet in den unteren Klassen Beachtung, aber nur um dem Latein die Wege zu bahnen. Von der drittobersten Klasse an wird sie für den Schulverkehr verboten und heimliche Aufpasser (corycaei) vereinigen sich mit offen dazu ernannten Beobachtern, um die deutschredenden Mitschüler zur Anzeige zu bringen" (S. LXVII f.). Die zwei letztgenannten Maßregeln waren allgemeine Schulgewohnheit jener Zeit; aber obgleich sie von der Gesellschaft Jesu in der Ratio studiorum gemildert waren, werden sie doch von gewissen „Forschern" nur ihr zum Vorwurfe gemacht.

Die Klagen über das Schulwesen in Braunschweig hielten an; in jene der Bürgerschaft stimmten 1590 die protestantischen Geistlichen ein. „Es wird leider," so äußert sich das Consistorium, „eine solche Unachtsamkeit, Verdruß, laxatio disciplinae und Faulheit gespüret, daß fast kein Heilen mehr da ist."

Wir müssen abbrechen. Mit derselben Treue, Wahrheitsliebe und fleißigen Quellenbenützung verfolgt Herr Koldewey die Schulgeschichte von Braunschweig bis 1830. Das Baconische Vielerlei des Wissens dringt mit dem Jahre 1741 in die dortigen Schulen ein (S. CXI), und das nach Jerusalems Plan 1745 eingerichtete Collegium Carolinum, eine Art Ritterakademie, bietet eine große Masse von Fächern auf Unkosten der Gründlichkeit, verbunden mit einem kostspieligen und flotten Leben der jungen Herren (S. CXXV ff.). Es wurde nach der auch dem Schulwesen verderblichen kurzen Herrschaft des leichtsinnigen Hieronymus, Königs von Westphalen, im Jahre 1814 mit zeitgemäßer „Erweiterung" wiederhergestellt, 1835 wieder anders organisirt und 1862 in ein Polytechnikum umgestaltet. Die beiden Gymnasien zu St. Martin und

St. Katharina aber dauerten unter verschiedenen menschlichen Armseligkeiten fort.

Als Einleitung zum Urkundentheile folgen „Textgestaltung, sowie textkritische und bibliographische Erläuterungen zu den einzelnen Stücken". Die Urkunden werden diplomatisch genau gegeben, die wenigen von Herrn Koldewey gemachten Veränderungen (Weglassung der lateinischen Accente und genauere Satzzeichnung) werden überall Beifall finden. In 52 Nummern werden die benützten Urkunden näher beschrieben.

Das Urkundenbuch (S. 1—526) bedarf keiner weiteren Bemerkung. Darüber, ob die Anmerkungen (S. 527—574) nicht besser je an ihrem Orte stehen würden, läßt sich streiten. Ein „Glossar" (S. 575—594) erklärt die schwierigeren Ausdrücke des niedersächsischen Dialects, der in den früheren Urkunden vorkommt.

Wie wir hoffen, wird Herr Koldewey dem letzten Band einen ausgiebigen Realindex beifügen.

Ueberblicken wir den ganzen Band, so müssen wir anerkennen, daß Herr Koldewey seine Aufgabe löblich gelöst hat. Füllen die folgenden Mitarbeiter im nämlichen Geiste ihre Stelle aus, so werden die Monumenta Germaniae Paedagogica ein monumentales Werk deutschen Fleißes darstellen.

Es folgen in einer Reihe von Bänden die Schulvorschriften der Gesellschaft Jesu, deren Druck bereits begonnen hat.

Möge das Erscheinen der ersten Bände für die Angehörigen des hochverdienten Benedictinerordens und anderer geistlicher Orden ein Antrieb sein, auch ihrerseits sich an den Monumenta Germaniae Paedagogica durch eifrige Mitarbeit zu betheiligen. Große Schätze pädagogischer Weisheit sind noch zu heben, so manche verborgene oder vergessene Verdienste an's Licht zu ziehen; dieß zu thun ist eine Ehrenpflicht der Katholiken des 19. Jahrhunderts.

In Betreff der Ausstattung können wir der Hofmann'schen Verlagshandlung in Berlin unsern vollen Beifall zollen.

M. Pachtler S. J.

Poetik. Eine Vorschule für die Geschichte der schönen Literatur und der Lektüre der Dichter. Für höhere Lehranstalten, Töchterschulen und zum Selbstunterricht bearbeitet von Dr. **Wilhelm Reuter.** Zweite Auflage. VII u. 135 S. 8°. Freiburg, Herder, 1885. Preis: *M.* 1.20.

Litteraturkunde, enthaltend Abriß der Poetik und Geschichte der deutschen Poesie. Von Dr. **Wilhelm Reuter.** Zwölfte Auflage. VIII u. 272 S. 8°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 1.50.

Wir fassen die Poetik (P.) und den in der Literaturkunde enthaltenen Abriß der Poetik (A.) für die Besprechung zusammen.

Beide Werkchen können wir aufrichtig empfehlen. Insbesondere hat die zweite Auflage der P. der ersten gegenüber so durchgreifende Verbesserungen erfahren, daß sie als ein ganz neues Buch erscheint. Sowohl die Erörterungen

als die Beispiele haben in jeder Beziehung gewonnen. In Bezug auf den Standpunkt jedoch, von dem der Verfasser bei seiner Bearbeitung ausgegangen ist, möchten wir uns einige Bemerkungen erlauben.

Schulbücher, welche, wie die beiden vorliegenden, von vornherein sich als für Gymnasien und Töchterschulen bestimmt ankündigen, gehören nicht mehr zu den Seltenheiten. Diese Verallgemeinerung der Bestimmung indeß ist für den innern Werth des Buches kein Vortheil. Zuerst wäre es einem kernigen Jungen nicht zu verargen, wenn er sein Gymnasium doch etwas höher stellt als eine beliebige höhere Mädchenschule; dann aber ist die Sache nicht gleichgültig für den Inhalt des Werkes.

Der Unterricht soll möglichst einheitlich sein, also für den nämlichen Gegenstand überall, so viel als thunlich, die nämliche Bezeichnung anwenden. Nun lernt der Gymnasiast, sobald er in der Tertia die Ovidlectüre beginnt, daß der Hexameter ein katalektischer Vers ist, er lernt die Cäsuren als die penthemimeres u. s. w. unterscheiden. Darum sollte er in seiner P. die gleichen Ausdrücke wiederfinden. Für ihn ist dieses eine Erleichterung, für Mädchen nutzloser Ballast. Dasselbe gilt von den Ausdrücken Dipodie, Trimeter oder Senar, Tetrameter, Katharsis, Wörter, die durch ihre Herleitung von bekannten lateinischen oder griechischen Stämmen für den Gymnasiasten ebenso klar bezeichnend als leicht verständlich sind. — Aehnlich ist es bei den Redefiguren. Volle Einheit der Bezeichnung ist hier freilich keine leichte Sache, muß aber, besonders in einem Schulbuche, angestrebt werden. Für Gymnasien wäre, der Natur des Unterrichts gemäß, die lateinische oder griechische Benennung möglichst voranzustellen, wie es Beyer in seiner großen Poetik gethan hat, für Mädchenschulen dagegen die deutsche.

Ferner würden wir in einer P. für Gymnasiasten gewisse berühmt gewordene Aussprüche aus dem Briefe an die Pisonen nicht gerne vermissen. Der Secundaner liest zwar den Horaz noch nicht, hat aber schon, wenn auch nur durch seine Bekannten aus der Prima, von ihm gehört. Charakteristische Aussprüche dieses Schriftstellers, die er recht gut zu übersetzen vermag, wecken sein Interesse und fördern die Sache. — Endlich ist in den Beispielen ein Unterschied festzuhalten. Freilich gibt es ein großes gemeinsames Gebiet, dem sie entnommen werden, das allgemein menschliche. Aber der Abstand der Geschlechter, der so verschiedene spätere Wirkungskreis, die anders gearteten geschichtlichen Vorbilder für beide müssen doch gebührende Berücksichtigung finden, soll das Buch nicht verflacht und einer schönen individuellen Wirksamkeit beraubt werden.

Soviel im Allgemeinen über den Standpunkt des Verfassers. An Einzelheiten möchten wir im Interesse des sehr brauchbaren Buches noch Folgendes bemerken: Für ein Gymnasium vermissen wir in beiden Büchern die meisten der eben erwähnten technischen Ausdrücke und die Gleichmäßigkeit in Bezeichnung der Figuren. S. 13 (A.) lesen wir z. B.: „10) Häufung — 11) Polysyndese — 12) Inversion — 13) Abbrechung des Gedankens — 14) Ellipse“ — in drei aufeinander folgenden Nummern drei verschiedene Sprachen. Wie es sich ferner in einer Grammatik nicht rechtfertigen

ließe, wenn die Beispiele zwar zu der betreffenden Regel paßten, aber Verstöße gegen andere Regeln oder Eigenthümlichkeiten der Sprache enthielten, so möchten wir auch, daß in einer P. die den Dichtern entnommenen Belege möglichst wenige unvollkommene Reime aufwiesen. Ebenso dürften einzelne Beispiele dem Schulgebrauche nicht ganz entsprechen. (So A. S. 25; P. S. 41. 75.)

Bei der Nibelungenstrophe heißt es (P. S. 66): „Der vierte Vers hat 7 Hebungen." Darnach könnten sich in der ersten Hälfte des vierten Verses 4, in der zweiten 3 Hebungen finden, während das Umgekehrte Regel ist. — P. S. 75 verdient der Sonettenkranz, im engeren Sinne genommen, Erwähnung. Neben vereinzelten anderen Beispielen haben wir die hübsche Sammlung von L. Bechstein mit ihrer beachtenswerthen Vorrede (L. Bechstein, Sonettenkränze. Arnstadt 1828). — P. S. 83 steht: „Der logaödische Vers." Dieß könnte zu der Meinung führen, als gäbe es nur einen solchen Vers, während es mehrere Arten gibt (L. Müller, Metrik der Griechen und Römer, § 17).

Mit vielem Rechte bespricht der Verfasser (A. S. 74) die Gefahren, die von einer schlechten Bühne der Sittlichkeit drohen. Eine ähnliche Bemerkung haben wir (A. S. 65) beim Roman sehr vermißt. Bei diesem ist ein weit größeres Verderbniß zu befürchten, weil es in hundert kleinen Städten keine Theater gibt, wohl aber Romane, die nur allzu viele Leser finden. Ein ernstes Wort aus der gehaltvollen Broschüre Bone's (Frankfurter Broschüren 1880, Nr. 4) wäre hier am Platze gewesen. In der P. finden wir weder beim Drama noch beim Roman etwas bemerkt.

Da durch den kürzeren Abriß für den Schulgebrauch gesorgt ist, dürfte sich eine Erweiterung der P. empfehlen, so daß diese zu einem Hülfsbuch für den Lehrer und zugleich geeigneter für den Selbstunterricht würde. Um Einiges anzudeuten, was ausführlichere Behandlung verdiente, heben wir hervor: S. 89 fehlt der Unterschied zwischen classischer und romantischer Poesie; S. 121 wünschen wir die Gründe zu erfahren, warum nur die Einheit der Handlung beim Drama von entscheidender Wichtigkeit ist. Ebenso S. 125, warum die Versuche, den Chor in die neue Tragödie einzuführen, erfolglos geblieben sind. — Die Lehre von der Katharsis, die A. S. 77 wenigstens berührt wird, dürfte in der P. nicht fehlen. Die Entwicklung dieser Punkte ist auch für die Schule sehr geeignet, ein tieferes Verständniß des Drama's zu vermitteln. Bei Angabe der Dichter zu den einzelnen Dichtungsarten würden dann auch manche Namen, besonders von katholischen Zeitgenossen, einzufügen sein, die sich, zum Theil wenigstens, in der gleich zu besprechenden Literaturgeschichte des Verfassers finden.

Kurz zusammengefaßt lautet unser Urtheil: Der Verfasser hat von seinem Standpunkte aus sowohl in der P. als im A. ein brauchbares, tüchtiges Büchlein geliefert. Beide nehmen unter der nicht geringen Zahl ähnlicher Werke einen ehrenvollen Platz ein. Als Unterrichtsmittel empfehlen sie sich für höhere Anstalten, vorzugsweise für Mädchenschulen [1].

---

[1] Wir können nicht umhin, hier ein anderes größeres Werk zu erwähnen, das den nämlichen Gegenstand behandelt, die von Kleinpaul entworfene, in den letzten

Die Literaturgeschichte von Reuter ist ein reichhaltiges, belehrendes Büchlein. Besonders die Einleitung in die verschiedenen Perioden und die Uebersichten verdienen durch die klare Darstellung und Begründung alles Lob. Auch hier wollen wir einzelne Punkte namhaft machen, die bei folgenden Auflagen berücksichtigt werden dürften.

An manchen Stellen weist der Verfasser durch Anführungszeichen darauf hin, daß er aus einem andern Werke citirt, ohne dieses zu nennen. Er kann doch bei den Lesern, für die er schreibt, nicht voraussetzen, daß sie von vornherein die Quelle der Citate kennen (S. 85. 89. 91. 96. 98 u. a. m.).

Auflagen von W. Langewiesche sen., dem Dichter der „Vorhofklänge", bearbeitete Poetik. Jedem, der die beiden Werke kennt, muß ein scharfer Gegensatz auffallen. Dr. Reuter ist katholischer Priester, seiner Kirche treu ergeben. Dennoch findet sich in seiner P. und im A. nicht eine einzige Aeußerung, nicht ein einziges Citat, welches eine außerkatholische Religionsgenossenschaft verletzen könnte. Hätten wir in religiöser Beziehung dem Verfasser einen Vorwurf zu machen, so könnte es nur sein, daß er nirgends etwas positiv Katholisches bringt, obschon er selbst und so viele andere Glaubensgenossen in neuer und alter Zeit die wunderbaren Herrlichkeiten unserer heiligen Lehre in den schönsten Liedern besungen haben. Ganz anders steht dem gegenüber das Buch des protestantischen Buchhändlers W. Langewiesche da. Wir führen zum Belege einige Züge an, die uns in der achten Auflage seiner P. aufgestoßen sind. Bd. I. S. 279 bringt er als Beispiel für eine Reimstrophe ein einfach läppisches (man verzeihe uns das Wort, die Sache verdient es), von ihm selbstverfaßtes Spottgedicht über die päpstliche Unfehlbarkeit, von deren Wesen er nicht mehr versteht, als der einfältigste Idiot. I. S. 213 hatte er beim Nibelungenverse schon die „geistreiche" Strophe von E. M. Ettmüller angeführt:

> O Wonne, wenn ich sähe, daß wieder eine Frau
> Auf Peters Stuhle säße! So wahr der Himmel blau,
> Ich würde freudig ziehen gen Rom, ihr meinen Gruß
> In Ehrfurcht darzubringen, zu küssen ihren schönen Fuß.

II. S. 107 heißt es bei den Metaphern: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Daß solche Aussprüche, wie die Metapher überhaupt, nicht buchstäblich zu verstehen sind, bedarf in einer Poetik keines Beweises." Nicht übel! Ist jemand in Verlegenheit mit Beweisen, so flüchte er in die erste beste Poetik, und er ist jeder unbequemen Nothwendigkeit überhoben. Von einer so originellen Erweiterung der licentia poetica ließ sich gewiß Horaz nichts träumen. Der Dichter der „Vorhofklänge" ist, wie nach dem Vorausgehenden nicht anders zu erwarten, äußerst geschmackvoll in seinen Zusammenstellungen. III. S. 43 lesen wir bei den Empfindungen, die geeignet sind, im Liede geschildert zu werden: „Das Erhabene und das Komische, das Größte und das Kleinste, selbst Gott der Allerhöchste einerseits und etwa ein Floh andererseits liegt in seinem Bereiche." Aehnlich III. S. 224: „Wie viele laufen noch heute, wo sich nur Gelegenheit dazu findet, Kartenlegerinnen, Zigeunern, Marienerscheinungen und alten Schäfern nach, um Zukünftiges zu erfahren!" Unsere Leser wollen entschuldigen, daß wir derartige Stellen zum Abdruck bringen. Es war die einfachste Weise, zu zeigen, wie die früher empfehlenswerthe Kleinpaul'sche Poetik von Herrn W. Langewiesche ist „bearbeitet" worden.

Ferner scheint es uns nicht gerechtfertigt, daß man auf das deutsche Kirchenlied erst bei der Reformation näher eingeht. Dasselbe ist wichtig genug, um in den einzelnen Perioden besonders besprochen zu werden, wie wir es z. B. bei Koberstein finden (I. §§ 43 u. 113), und man würde dadurch ein historisch richtigeres Bild von der Sache erhalten. Hierin bietet unser Büchlein zu wenig. — S. 135 heißt es von Luther, er habe zu dem Liede „Eine feste Burg" die Melodie selbst componirt. Dieses ist durch Bäumker (I. S. 29) als irrig nachgewiesen. — Johann Fischart ist durch das S. 134 u. 137 über ihn Gesagte nicht genügend gekennzeichnet als das, was er wirklich war, der grimmigste Feind des Katholicismus. Ehe er gegen die Jesuiten schrieb, hatte er schon die Päpste, die Orden der Franciscaner und Dominicaner und ihre Stifter mit dem giftigsten Spotte übergossen. — Auch Ulrich v. Hutten, dieser niedrige Wüstling, ist (S. 137) nicht genügend charakterisirt durch die Worte: „Gegen Kirche und Clerus trat in scharfen, geistreichen Satiren auch Ulrich v. Hutten auf, ein fränkischer Ritter, der ein unruhiges, lockeres Leben führte." — S. 191 sind unter Schillers „herrlichsten Balladen" „Ritter Toggenburg", auch „Hero und Leander" genannt; es fehlen „Der Taucher" — „Der Ring des Polykrates" — „Der Kampf mit dem Drachen". — Fr. Grillparzer ist ganz und gar unterschätzt, wenn er (S. 206) bloß unter den Schicksalstragöden angeführt wird. Außer der „Ahnfrau" hat er eine Reihe bedeutender Dramen geliefert: „Das goldene Vließ" (Trilogie) — „Ottokars Glück und Ende" — „Ein treuer Diener seines Herrn" — „Der Traum ein Leben" u. a. m. — Vielleicht wäre es vortheilhaft, an einzelnen Stellen statt des Wortes „geistreich" oder eines ähnlichen Lobes über ein Werk eine Bezeichnung beizufügen, welche deren sittlichen Werth charakterisirt.

Der Verfasser schickt (S. 255) der Uebersicht über die Prosaliteratur die Bemerkung voraus: „Bei dem unübersehbaren Reichthum ... wird man an dieser Stelle mit Rücksicht auf den der ‚Literaturkunde' gesetzten Zweck weder Vollständigkeit noch Ausführlichkeit — nicht einmal in annähernden Sinne — erwarten dürfen." Hierin gibt ihm gewiß ein jeder recht. Berechtigt ist indeß auch die Forderung, daß, wenn Unbedeutendes angeführt wird, Bedeutendes nicht fehle; daß, wenn akatholische Schriftsteller genannt sind, ebenso wichtige katholische Auctoren nicht übergangen seien. In dieser Beziehung nun wünschen wir unserm Buche einige Ergänzungen. Wir nehmen den Abschnitt heraus, der die geschichtliche Darstellung behandelt (S. 255 ff.). Dort vermissen wir Namen wie Damberger, Hurter, O. Klopp, Helfert u. a.; bei den Lehrbüchern der Weltgeschichte von katholischem Standpunkte aus Holzwarth, Weiß; bei der Kirchengeschichte die durch Hülskamp begonnene Bearbeitung des großen Werkes von Rorbacher; bei den Reisebeschreibungen u. s. w. die schöne Sammlung von Herder (Jakob, Kayser, Kaulen, Kolberg); bei der Literaturgeschichte Baumgartner, Brugier, Norrenberg.

Die nämliche Bemerkung gilt für die am Schluß beigefügte, an sich sehr dankenswerthe Zeittafel. Keiner der dort angeführten Schriften wollen wir

den Werth, welchen sie haben, verkürzen; aber jedem Kenner drängen sich doch zwei Erwägungen auf. Sind denn alle diese Werke so epochemachend, daß sie in einem Abriß der Literaturgeschichte, in der Zeittafel eines Schulbuches, das naturgemäß besonders die katholische Jugend im Auge hat, verdienen so hervorgehoben zu werden? Hat nicht manches gleichzeitige und gleichwerthige, was der katholischen Lesewelt größeres Interesse böte, vor jenen Schriften oder wenigstens neben denselben einen Platz verdient?

Doch genug. Ueber den Einzelheiten, welche wir glaubten im Interesse des sehr verdienstlichen Werkes herausheben zu sollen, darf der Leser das Gute, das wir im Anfange erwähnten, keineswegs vergessen. Dieses Gute überwiegt weitaus. Alle die berührten Punkte würden zusammen kaum 2 Druckseiten füllen; das Buch aber zählt fast 2 mal 100 solcher Seiten und bringt auf diesen 2 mal 100 Seiten eine Fülle des Wahren und Schönen, führt auf diesen den ganzen Entwicklungsgang unserer Poesie vom katholischen Standpunkte aus vor, übersichtlich geordnet, in edelster Sprache geschrieben. Jeder mithin, der sich über unsere Literatur zu unterrichten wünscht, wird es mit Nutzen und Freude lesen.

N. van Acken S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien. Von F. Vigouroux, Priester von Saint-Sulpice. Mit 124 Plänen, Karten und Illustrationen nach den Monumenten von Abbé Douillard. Autorisirte Uebersetzung nach der vierten, verbesserten und vermehrten Auflage von Johann Ibach, Pfarrer von Villmar. Mainz, Kirchheim, 1886. I. Bd. XV u. 431 S. 8°. Preis: *M.* 5.40. — II. Bd. 544 S. 8°. Preis: *M.* 6.60. — III. Bd. 508 S. 8°. Preis: *M.* 6.30.

Von der deutschen Uebersetzung des vortrefflichen Werkes von Abbé Vigouroux liegt nun bereits der dritte Band vor. Eine gleichzeitige englische und italienische Uebersetzung bekunden, wie allgemein man die Bedeutung des Buches zu würdigen versteht. Die französische Ausgabe erlebte in nicht ganz acht Jahren bereits vier Auflagen. Wie Herr Ibach mit Recht hervorhebt, ist das Werk „wegen seines ruhigen Urtheils, seiner Gründlichkeit und Wissenschaftlichkeit auch uns Deutschen sehr sympathisch". Da wir in Deutschland keine ähnliche umfassende Arbeit auf diesem Gebiete besitzen und zudem das französische Original oft schwer verständlich ist, begrüßen wir mit Freuden dieses verdienstvolle Unternehmen unseres verehrten Landsmannes; durch dasselbe erfüllt sich nunmehr ein Wunsch, den die „Stimmen" schon vor Jahren ausgesprochen haben. Die deutsche Uebersetzung schließt sich an die vierte französische Ausgabe (vom Jahre 1884) an. Wie die zweite und dritte Auflage, welche schon

früher in dieser Zeitschrift (1880, Bd. XVIII. S. 219 ff.; 1882, Bd. XXII. S. 448) besprochen wurden, bietet auch die neueste Auflage mehrfache Erweiterungen und Ergänzungen, um sich fortwährend auf der Höhe der Forschungen zu halten. Die Resultate der neuesten Entdeckungen in Babylonien und Chaldäa werden kurz zusammengefaßt, deßgleichen die in Aegypten in den letzten Jahren gewonnenen Schätze ausgebeutet. Ein besonderes Kapitel prüft die neueren Ansichten in Betreff des irdischen Paradieses. Endlich sind noch mehrere Illustrationen beigefügt. Man hätte freilich, statt einer wörtlichen Uebertragung des Originals, sich auch für eine freiere Bearbeitung entscheiden können, und in der That ist der Wunsch nach einer solchen laut geworden. Selbständige Behandlung hätte aber längere Zeit in Anspruch genommen und wäre zu einem neuen Werke geworden. Vorderhand gilt es, die verdienstvolle Arbeit Vigouroux' dem deutschen Publikum zugänglich zu machen. Dieselben Fragen neu und selbständig zu behandeln, bleibt daneben noch immer ein dankbares Unternehmen. Jetzt stimmen wir dem Verfahren des Uebersetzers bei, der „wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und im Interesse seiner wissenschaftlichen Behandlung" es für zweckmäßig erachtete, den ganzen Text ohne Abkürzung wiederzugeben; nur aus dem oft überreichen Citatenschatze wurde einiges weggelassen, was für Deutsche weniger leicht zugänglich und auch von geringerem Belange ist. Seinerseits hat der Uebersetzer hin und wieder Bemerkungen beigefügt; vielleicht wäre es besser gewesen, diese auch äußerlich als Zuthaten kenntlich zu machen. Die zahlreichen Pläne, Karten und Illustrationen verleihen wie der französischen so auch der deutschen Ausgabe ein erhöhtes Interesse. Einzelne Kärtchen und andere Zeichnungen sind jedoch etwas undeutlich. Zur leichtern Auffindung vieler werthvollen Notizen, die oft nur gelegentlich erwähnt sind, wäre ein alphabetisches Namen- und Sachverzeichniß am Schlusse des Werkes recht erwünscht.

1. **Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes.** Von Dr. F. Propst, o. ö. Professor der Theologie an der Universität Breslau. Zweite Auflage. 192 S. kl. 8°. Breslau, Aderholz, 1885. Preis: *M.* 2.
2. **Theorie der Seelsorge.** Von demselben. Zweite Auflage. 172 S. kl. 8°. Preis: *M.* 2.
3. **Lehre vom liturgischen Gebete.** Von demselben. 184 S. kl. 8°. Preis: *M.* 2.

Die beiden erstgenannten Büchlein wurden in dieser Zeitschrift Bd. XXII. S. 435 und Bd. XXVI. S. 345 empfohlen; wir verweisen auf das dort Gesagte, und zwar mit um so größerer Genugthuung, weil der geehrte Verfasser in dieser zweiten Auflage auch die wenigen dort gemachten Bemerkungen berücksichtigen zu sollen geglaubt hat. Das dritte oben genannte Werk, ein Abdruck von Artikeln in den Breslauer Pastoralblättern, erscheint zum ersten Mal in Buchform. Es ist in derselben ansprechenden Weise geschrieben, wie seine Vorgänger. Das Geschichtliche, Ascetische und Rituelle des zu behandelnden Stoffes ist so harmonisch zu einem Ganzen verbunden, daß die Lesung, ohne zu ermüden, fesselt, belehrt und erbaut. Der Verfasser hat augenscheinlich eine Ergänzung der beiden vorhergehenden Bücher geben wollen, um so alle priesterlichen Functionen erklärt zu haben. Das hat ihn wohl veranlaßt, jetzt den Abschnitt „Altar und Altargeräthe" (S. 106—119) beizufügen, dem sonst eher in Werk Nr. 1 ein Platz entsprechen würde, als hier unter dem Titel „Ort des Gebetes". Einige Einzelheiten, welche wir bei einer zweiten Auflage etwa verbessert wünschen möchten, erlauben wir uns hier zu bemerken: S. 64 u. 65 dürfte der

Unterschied zwischen einem Celebriren für Verstorbene und zu Ehren von Verstorbenen deutlicher gemacht werden. — S. 66 müßte bei Erklärung von Reliquien Christi der Ausdruck „oder (Gegenstände) die ihn abbilden" wohl gestrichen werden. — S. 75 wird die Erhöhung der Festfeier des hl. Joseph, welche durch Decret Pius' IX. vom 7. Juli 1871 geschah, vermißt. — S. 78 kann ein Ausdruck leicht dahin mißverstanden werden, als ob der Diöcesanbischof ohne specielle Bevollmächtigung des Papstes gestatten könnte, in einem Privatoratorium regelmäßig zu celebriren. — S. 124 fehlt die Angabe, daß Leo XIII. den Zusatz zur Lauretanischen Litanei „Regina sacratissimi Rosarii" allgemein vorgeschrieben hat; S. 139, daß auch Leo XIII. eine neue Revision mehrer Lesungen im Brevier vollzog. — S. 160 ff. wäre wohl eine einschränkende Erklärung am Platze, wo der Verfasser einer Klasse von Sacramentalien eine virtus oder vis habitualis beilegt, die denselben inhärire; wenn diesen dann im Gegensatz zu anderen eine Wirkungsweise ex opere operato beigelegt wird, so möchte der Gebrauch dieses technischen Ausdruckes wohl ein wenig von seinem gewöhnlichen Sinne abweichen. Wir hoffen und wünschen, daß es durch Benöthigung einer zweiten Auflage dem Verfasser recht bald ermöglicht werde, diesen geringen Wünschen Rechnung zu tragen.

Die sociale Bedeutung der katholischen Kirche. Von P. Matthias von Bremscheid, Priester aus dem Kapuzinerorden. Mit kirchlicher Approbation und Erlaubniß der Ordensobern. VI u. 135 S. kl. 8°. Mainz, Fr. Kirchheim, 1886. Preis: *M.* 1.20.

In sieben Abschnitten durchgeht der Verfasser die Hauptpunkte, von deren richtiger Auffassung und praktischer Lösung das sociale Wohl und Wehe der Menschheit abhängt. 1) Die Kirche und die Lehre vom Menschen. 2) Die Kirche und die Leidenschaften. 3) Die Kirche und die Familie. 4) Die Kirche und das Eigenthum. 5) Die Kirche und die Auctorität. 6) Die Kirche und die Arbeit. 7) Die Kirche und die Leiden. Es genügt, diese Titel zu nennen, um das Bedeutsame der behandelten Fragen darzuthun. In einfacher, aber edler und eindringlicher Sprache wird in jedem Abschnitte zuerst die Bedeutung des fraglichen Punktes für das gesellschaftliche Wohl auseinandergesetzt und dann sehr treffend nachgewiesen, wie die Kirche, und eigentlich sie allein, durch ihre Lehre und Erziehung im Stande ist, in all die berührten Verhältnisse die nothwendige Ordnung und Harmonie zu bringen. Daß von der richtigen Erkenntniß der Natur und des Zieles des Menschen das Einzel- wie das Gesammtwohl abhängt und daß außer der Kirche die richtige Erkenntniß fehlt, ist dem blödesten Auge klar; daß ferner ohne Zügelung und Beherrschung der menschlichen Leidenschaften die gesellschaftliche Ordnung gefährdet und geschädigt werden muß, daß aber nur die geistige Macht der Kirche die nothwendige Gewalt über die Leidenschaften des Menschen besitzt, ist aus sich selber und aus der Erfahrung der Jahrhunderte einleuchtend. Welch hohe Bedeutung erst recht die Familie, d. h. die auf sittlichen Ernst gegründete und von sittlichem Ernst durchdrungene Familie, ferner die Achtung vor dem Eigenthum, die Heilighaltung der Auctorität, die Regelung der Arbeit und der Arbeiterverhältnisse für die sociale Wohlfahrt haben, braucht kaum nachgewiesen zu werden. Daraus geht hervor, wie interessant und wichtig die in der Broschüre angeregten Fragen sind: die Behandlung selber aber und der Nachweis von der Bedeutsamkeit und Nothwendigkeit des kirchlichen Einflusses zur Lösung dieser Fragen ist nicht minder interessant. Der Leser, der hierüber eine gemeinverständliche christliche Unterweisung sucht, wird das Büchlein nicht unbefriedigt aus der Hand legen.

Ist es zur Erlangung der Seligkeit gleichgültig, nach welchem christlichen Glaubensbekenntnisse man lebt? Daneben noch Einiges über gemischte Ehen von Dr. Friedrich Herd, Domcapitular in Bamberg. 38 S. 8°. Bamberg, Th. Schmitz, 1886. Preis: 75 *Pf.*

„Außer der Kirche kein Heil!" Aus diesem Dogma der katholischen Kirche wird immerfort gegen sie ein Anklagepunkt gemacht. Zwar bedarf es der Verzerrung seines Sinnes, um den Satz wirklich gehässig erscheinen zu lassen; allein der wahre und wirkliche Inhalt, nach welchem die Kirche den Irrthum nicht als gleichberechtigt neben sich duldet, ist doch der tiefste Grund, weßhalb so vielen jener Satz ein Abscheu ist, und weßhalb alle jene sich instinctmäßig von ihm abwenden, welche es mit der Wahrheit nicht ehrlich meinen. Um so wichtiger ist es besonders in unserer religionslosen und verflachten Zeit, wiederholt darauf hinzuweisen, daß es nicht genug ist, einen Gott anzunehmen oder allenfalls noch an der Gottheit Christi festzuhalten, sondern daß es eine furchtbar ernste Sache ist, auch nur in einem einzigen Stücke der beglaubigten und erkannten Offenbarungswahrheit den Rücken zu kehren, oder in schuldvollem Irrthum über die wahre Religion und die wahre Kirche dahinzuleben. Wichtig ist dieß vor Allem auch für die Kinder der katholischen Kirche selbst, damit sie das ihnen gewordene Glück des wahren Glaubens schätzen und es nicht leichtsinnig in Gefahr bringen. — Diesem Zwecke dient vorliegende Broschüre. Sie legt in kurzem Beweisgang die Verpflichtung dar, der Einen, von Christus gestifteten wahren Kirche sich anzuschließen, und betont diese Pflicht eigens mit Rücksichtnahme auf die gemischten Ehen. Wenn es dem Verfasser gelingen sollte, dem Umfang und Unheil der gemischten Ehen zu steuern und deren Nachkommenschaft vor dem Unglück zu bewahren, einem akatholischen Bekenntnisse überliefert zu werden, so hat er sich durch sein Schriftchen einen großen Lohn vor Gott und den Menschen hinterlegt. Den wünschen wir ihm von ganzem Herzen.

Leben der ehrwürdigen Klosterfrau Maria Crescentia Höß von Kaufbeuren, aus dem dritten Orden des hl. Franciscus. Nach Akten ihrer Seligsprechung und anderen zuverlässigen Quellen bearbeitet von P. Ignatius Jeiler O. S. Fr., Lector ss. Theol. Dritte, neu durchgesehene und vermehrte Auflage. XV u. 499 S. 8°. Dülmen, A. Laumann, 1886. Preis: *M.* 2.40.

Ein gar edles Reis am Riesenbaum des seraphischen Ordens zeigt dieses Heiligenbild, das mit hohem Geist entworfen und mit liebevoller Hand ausgeführt wurde. Wahrhaft verborgen ist das Leben, das es zeichnet. In den engen Verhältnissen einer dürftigen Handwerkerfamilie hebt es an, in der Stille eines Landstädtchens, der Abgeschiedenheit eines Klosters verläuft es und schließt in noch größerer Armuth, als es begonnen. Es ist die Geschichte einer einfachen Weberstochter und Ordensfrau, die aber, von Gottes Gnade durchleuchtet und durchglüht, zum sühnenden Brandopfer wird und für Hunderte zum Wegweiser nach dem Himmelreiche. Ihr ganzes Leben glich einem schmerzlichen Kreuzwege; erst der Heimgang in den letzten Minuten des Osterfestes von 1744 brachte Erlösung. Aber auf diesem Leidenspfade offenbarte sich immer mehr der Reichthum des innern Lebens und verbreitete auch auf die Umgebung jenen Segen, welcher stets die Fußspuren heiligen Wandels und inniger Gottesliebe bezeichnet. Das erste der drei Bücher, in welche die Biographie getheilt ist, erzählt in 8 Kapiteln den Verlauf des Lebens der ehrw. Klosterfrau; das andere entwirft ein Bild ihrer

Tugenden (16 Kapitel); das letzte handelt von ihrem Wirken innerhalb und außerhalb der Klostermauern, von ihrem schönen Tode und ihrer weite Kreise ziehenden Verehrung (9 Kapitel). Auf S. 140 ist im Anschluß an Hebr. 10, 38 ein Irrthum mit unterlaufen; S. 34 (2) hat sich ein unrichtiges Citat eingeschlichen. Auch läsen wir lieber S. 264 „eine unglaublich große Andacht", S. 270 „Gewohnheitsrecht" für „Verjährungsrecht", S. 243 „überfließend" statt „überflüssig". Wir möchten das anziehende Buch in den Händen vieler sehen, damit es in den Herzen vieler wirkte. Jeder Abschnitt bekundet die Tiefe der theologischen Gelehrsamkeit des Verfassers und die Umsicht eines vielerfahrenen Urtheils. Gerade jene Züge aus einem die Wege der Mystik wandelnden Leben, deren Erörterung in einem Volksbuch schwierig ist, werden mit der Sicherheit behandelt, die den an theoretischen und praktischen Kenntnissen hervorragenden Geistesmann erkennen läßt.

Miscellen.

Eine protestantische Kirchenversammlung. „Sociale Noth, sociales Elend" — dieser Nothschrei unserer Tage fordert dringende Hülfe. Aber das fatale „Wie" macht viel Kopfzerbrechen auf allen Versammlungen und Berathungen, welche zur Lösung der socialen Frage gehalten werden. Mit welchen Mitteln die katholische Kirche das Uebel heilen will, ist hinlänglich bekannt. Bekannt ist auch das abfällige Urtheil des preußischen Ministers über die Macht der katholischen Kirche gegenüber dem socialistischen Ungeheuer. Doch müssen die Mittel der katholischen Kirche wohl nicht von allen Protestanten so gering angeschlagen werden; denn auf der Versammlung protestantischer Geistlicher und hervorragender Laien, welche Ende Mai in Kopenhagen tagte, wurden Mittel in Vorschlag gebracht und Grundsätze aufgestellt, welche nur in der katholischen Kirche ihre volle Kraft und Wirksamkeit erhalten können, wie einer der Redner (Herr Pastor Möller von Odense) selbst gestand. Es ist daher von Interesse, uns mit den Anschauungen dieser Versammlung bekannt zu machen.

Schon die Themata der Berathungen: „Einwirkung auf die glaubenslose Masse" — „Prostitution" — „Trunksucht und Mäßigkeitsvereine" — „Verhältniß der Kirche zur Schule" — „Wie ist die Feindseligkeit des Socialismus gegen das Christenthum zu erklären?" — zeigen, daß es der Versammlung am richtigen Gefühl für die Gebrechen unserer Zeit nicht mangelte.

Die erste Frage, Einwirkung auf die glaubenslose Masse, wurde behandelt vom Herrn Pastor Schepeler, schon in weiteren Kreisen bekannt durch seine Controversen mit dem Convertiten Grafen Holstein-Ledreborg. Er faßte seine Anträge in 3 Punkte zusammen: 1) Errichtung eines kirchlich-social-politischen Blattes — 2) Kirchliche Armen- und Krankenpflege — 3) Wieder-

aufnahme des Diakoninstitutes. Es ist wahr, das Gift des Unglaubens und der Anarchie ist nach dem Beispiel der französischen Revolutionsmänner durch die Presse im Volk planmäßig verbreitet worden. Auf diesem Felde muß man also auch dem Feinde begegnen. Diese Macht der Presse hat die katholische Kirche nicht verkannt und sucht die christlichen Principien in zahlreichen Volksschriften und Tagesblättern der Masse verständlich zu machen. Erstaunlich ist ja, was die Katholiken Deutschlands in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiete geleistet haben. Um so mehr überraschen muß es, daß die Versammlung in Kopenhagen dieses Mittel, welches Herr Pastor Schepeler wohl gewürdigt hatte, unbeachtet ließ. Vielleicht war die Forderung von 200 000 Kronen, welche Herr Schepeler stellte, zu hoch, da der Geldbeutel der Dänen durch das Befestigungsfieber der Hauptstadt ohnehin schon sehr in Mitleidenschaft gezogen wird. — Was den zweiten Vorschlag Schepelers angeht, so ist seine Zweckmäßigkeit in die Augen springend. Ein jeder weiß und sieht es täglich, welchen Einfluß die katholische Kirche durch ihre zahlreichen barmherzigen Orden und Wohlthätigkeitsvereine auf das Volk ausübt. Wir wollen hier nur an die Wirksamkeit der Vincenz- und Elisabethenvereine erinnern. Auf ähnliche Weise sollte nach Schepelers Plan jede protestantische Gemeinde das Kranken- und Armenwesen ordnen. Pastor Möller von Odense sprach sich gegen diesen Vorschlag aus. Die protestantische Kirche müsse demüthig ihr Unvermögen gestehen, umfassend auf das Wohl der Gemeinde einzuwirken; in dieser Beziehung besitze die katholische Kirche einen unbestrittenen Vorzug. Allerdings wird in der protestantischen Gemeinde nie ein Vincenzverein zur Blüthe kommen, so lange die protestantische Lehre von der Verdienstlosigkeit der guten Werke so scharf hervorgehoben wird, wie von einem der folgenden Redner. Herr Pastor Fich wies nämlich den zweiten Vorschlag Schepelers ab, weil das reine, klare Evangelium obenan stehen müsse und nicht die Liebeswerke. — Der dritte Vorschlag Schepelers, die Wiederherstellung des Diakoninstituts, soll einerseits dem Mangel an Predigern abhelfen — in Kopenhagen kommt auf 11 000 Seelen ein Prediger — und andererseits die Laien dem directeren Einfluß des Geistlichen zugänglich machen. Bei der katholischen Seelsorge hat der Priester ja nach der Natur der Einrichtung mit dem einzelnen zu thun, aber dem Prediger, welcher der ganzen Versammlung seiner Zuhörer gegenübersteht, entzieht sich der einzelne. Ein anderer Redner glaubte dasselbe erreichen zu können, wenn gute Laien den Prediger unterstützten. Herr Pastor Bahl drang zur Neubelebung des Glaubens bei der Masse auf einen erbaulicheren Wandel auf den Pfarrhöfen. — Führen wir uns nochmals die drei Vorschläge Schepelers vor, so läßt sich nicht läugnen, daß mit Hülfe derselben Vieles zur Hebung des religiösen Geistes bei der Masse geschehen kann, und die katholische Kirche leistet ja auch thatsächlich Vieles mit diesen Mitteln. Wenn nun trotzdem Herr Pastor Möller die Vorschläge Schepelers „unzulänglich und hoffnungslos" nennt, so können wir nur sagen, diese an sich geeigneten Mittel verlieren im Protestantismus ihre Kraft und Wirksamkeit.

Zur größten Ehre gereicht der Versammlung die Art und Weise, wie sie sich über die öffentliche Prostitution aussprach. Herr Mourier, Assessor

beim Obergericht, meinte, dieses Kapitel des dänischen Criminalgesetzbuches entbehre in hohem Grade des sittlichen Ernstes. Auch die Voraussetzung, durch gesetzliche Regelung des Verbrechens demselben hinreichend zu steuern, schließe einen Irrthum ein. Eines christlichen Staates sei es unwürdig, ein so verderbliches System wie die öffentliche Prostitution zu befördern. Man müsse dahin streben, daß Vergehen gegen die Sittlichkeit allgemein für ebenso schändlich und schmählich angesehen werden wie der Diebstahl, und der Staat müsse nach diesem Grundsatz eine ebenso ernste Strafe auf jene setzen wie auf diesen. Die Ausführungen des Redners wurden mit großem Beifall aufgenommen. Ganz eigenthümlich sind die Mittel, welche Herr Pastor Elmquist gegen dieses Uebel der Hauptstadt vorbrachte. Vor Allem empfahl er die sogen. „Mitternachtsmission". Es ist dieß ein Verein, der durch mitternächtlichen Gottesdienst die Gelegenheit zur Sünde abschneiden will. Ob davon irgend welche Besserung zu hoffen? Sodann fordert er auf, in den entschiedenen und klaren Worten der heiligen Schrift gegen dieses Laster zu predigen. Endlich dringt er auf Bildung von Sittlichkeitsvereinen nach Art der Mäßigkeitsvereine. Die katholische Kirche erreicht durch die verschiedenartigsten Jugendvereine, Marianische Congregationen, Gesellen-, Knappenvereine in diesem Punkte Vieles und Großes; ob Vereine unter dem angegebenen Ziel und Namen Nennenswerthes wirkten, müßte man abwarten.

In der dritten Versammlung anläßlich der Mäßigkeitsvereine entwickelte sich ein interessanter Disput, ob eine gänzliche Enthaltung von allen berauschenden Getränken zu billigen sei oder nicht. Pastor Saabye verwarf eine solche Entsagung unbedingt, sobald sie als eidliches oder lebenslängliches Gelübde auftrete. Das Uebel der Trunksucht ist nach der Behauptung des Pastors Jacobsen schon so eingerissen, daß die dänische Jugend daran ist, sich Stumpfsinn und Blödheit anzutrinken. Bei einem solchen Grad der Krankheit hielt Pastor Sörensen die gänzliche Enthaltung für das einzige Mittel. Aber Pastor Clausen hielt es nicht für ein christliches Mittel, sondern nur für „ein moralisches". Als solches verdiene es die Unterstützung des Staates. Für den Christen bestehe nur das „Wort" als das einzige Hauptmittel gegen die Sünde. Da nun aber in der heiligen Schrift, wie Pastor Saabye bemerkte, nichts von einem Verbot des Genusses berauschender Getränke enthalten sei, so gebe es keine Verpflichtung für die Christen, sich die Enthaltung aufzuerlegen. Eine solche Verpflichtung leiten wir allerdings aus der heiligen Schrift nicht ab; neu ist uns aber die Entdeckung, daß nicht bloß die Glaubenssätze, sondern auch die Sittenlehren mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift enthalten sein müssen, wenn sie Anspruch auf das Prädicat „christlich" machen wollen. In der katholischen Kirche kennt man solche Bedenklichkeiten in Betreff der gänzlichen Enthaltung nicht, jeder wird es als ein ächt christliches, sehr verdienstvolles Werk der Entsagung ansehen, wenn er sich aller berauschenden Getränke enthält.

Von größerem Interesse ist die vierte Versammlung, wo das Verhältniß von Kirche und Schule zur Sprache kam. Es ist bekannt, wie energisch die Katholiken der Schule den religiösen und confessionellen Charakter zu wahren

suchen, wie kräftig sie die Simultanschulen zurückweisen, wie bestimmt sie das Recht der Eltern und der Kirche auf die Schule betonen. Ueberraschen muß es, daß die Versammlung in Kopenhagen dieselben Forderungen stellte. Zunächst sprach Herr Professor Dr. Nielsen über den religiösen Geist der Schule. Redner zeigte vorerst, wie eng diese Frage mit der Arbeit und dem Wirken für die Masse verknüpft sei. Es sei eine Frage, welche in allen Ländern die Gemüther in Bewegung setze, was leicht seine Erklärung finde, wenn man die Schulfrage als Kampf zwischen Glauben und Unglauben auffasse. Es handle sich darum, ob die Jugend christlich oder ohne Religion erzogen werden soll; confessionslose Schulen seien im Grunde nichts anderes als religionslose Schulen. Ursprünglich habe ein inniges Verhältniß zwischen Schule und Kirche bestanden. Erst da der Staat als hauptbestimmender Factor in der Schule auftrat, sei das Verhältniß verwickelter geworden. Der Staat habe der Kirche nur die Aufsicht über den Religionsunterricht gelassen, während er selbst die Leitung der weltlichen Fächer in der Hand behalte. Aber eine solche Anordnung der Dinge sei unbefriedigend. Denn eine Schule werde nicht dadurch christlich, daß Unterricht in der christlichen Religion auf dem Stundenplan stehe, sondern durch den Geist, von dem sie getragen sei. Redner macht ferner darauf aufmerksam, daß der Unterricht in der Religion sich nicht bloß auf das Historische beschränken, sondern auch das Dogmatische in aller Einfachheit vorlegen müsse. Wie ein Mißton mit den bisherigen schönen Ausführungen klingt es, wenn der Redner, der den Entscheidungskampf zwischen Glauben und Unglauben in die Schule verlegt, seine Rede mit der Aufforderung schließt, Gerechtigkeit auch denen zu zeigen, welche außerhalb des Christenthums stehen, damit sie ihre Kinder nach ihrem Wunsche erziehen lassen könnten. Der folgende Redner, Herr Pastor Th. Nörbam, sprach über das Recht der Eltern in der Schule. Er stellte den Satz auf: Die Eltern allein haben das Recht, zu entscheiden, in welchem Geiste ihre Kinder erzogen werden sollen. Dieses Recht habe der Freidenker so gut wie der gläubige Christ, es sei eine Folgerung aus der allgemeinen Gewissensfreiheit. Aus der Bekenntnißpflicht des Christen leitet er sodann die Folgerung ab, daß ein Christ nie und nimmer sein Kind in einer neutralen Schule erziehen lassen könne. Da nun aber der Staat Unterrichtszwang auferlege und andererseits die Kinder nicht in einer andern Richtung beeinflußt werden dürften, als wie die Eltern wünschten, so hält der Redner es für eine Billigkeitspflicht des Staates, auch für die Erziehung jener Kinder Sorge zu tragen, welche nach Wunsch der Eltern nicht im christlichen Geist erzogen werden sollen. Wenn der Staat auf das Attribut „christlich“ Verzicht leisten will, kann man ja dem Redner beipflichten; so lange er aber seine Ehre in dem christlichen Charakter sucht, darf er seine Unterstützung nicht dem leihen, was den christlichen Geist der Unterthanen vernichtet. Ueberdieß ist zu beachten, daß es nicht genügt, von den Rechten der Eltern zu sprechen, auch das Kind besitzt ein Recht und zwar ein natürliches, christlich erzogen zu werden. Einer der folgenden Redner, Herr Pastor Möller, sprach sich denn auch gegen jede

Unterstützung confessionsloser Schulen aus. Dadurch werde die Gewissensfreiheit durchaus nicht beeinträchtigt. Denn diese könne unmöglich darin bestehen, rücksichtlich der Religion zu reden und zu handeln, wie man wolle. Wohin man mit einer solchen Auffassung der Gewissensfreiheit kommt, welche jede äußere Kundgebung über die Religion erlaubt, ersieht man aus den Klagen desselben Redners. Er beschwert sich über die nicht geringe Zahl unchristlicher Lehrer an den höheren Schulen, welche einen der Religion feindlichen Einfluß auf die Schüler ausüben. Er fragt die Schuldirectoren, ob sie nicht im Stande seien, diesem Uebel zu steuern. Wir möchten uns die Frage erlauben, ob man nicht in Deutschland dieselbe Klage über manche höhere Lehranstalten erheben könnte. — Aus dieser ganzen Behandlung der Schulfrage, wenngleich sie auch irrige Ansichten zu Tage gebracht, geht doch hervor, daß man nicht von katholischen Anschauungen betreffs der Schulfrage in dem Sinne sprechen kann, als wären die katholischen Grundsätze in diesem Punkte mit dem Protestantismus unvereinbar. Die protestantische Kirchenversammlung in Kopenhagen hat das gezeigt.

In der letzten Berathung wurde die Frage erörtert, wie die Feindseligkeit der Socialdemokratie gegen das Christenthum zu erklären sei. Freilich, wenn man nicht einmal das socialistische Princip: „Alles Eigenthum gehört der Gesellschaft“, für antichristlich hält, wie der Herr Pastor Skat Rördam, so ist die Lösung schwer. Der Redner hat vielleicht die mannigfachen Aussprüche der Kirchenväter: Alles sei zum gemeinsamen Gebrauch erschaffen [1], vor Augen gehabt. Doch der Sinn solcher und ähnlicher Stellen ist nie, daß kein Privateigenthum bestehe, sondern daß diejenigen, welche begütert sind, die Verpflichtung haben, den Dürftigen mitzutheilen und auf diese Weise durch das Almosen ihre Güter gewissermaßen zum Gemeingut aller zu machen. Ja, der Redner glaubt nicht bloß, das socialistische Princip der Gütergemeinschaft stehe im Einklang mit den christlichen Lehren, sondern auch mit den Staatsgesetzen. Das schließt er aus dem Umstand, daß das Vermögen, falls keine Erben vorhanden seien, dem Staate zufalle. Der Redner muß also geschlossen haben: wenn das Vermögen nicht schon vorher dem Staate gehört hätte, würde er nicht davon Besitz haben nehmen können. Kurz und gut, das socialistische Princip scheint ihm nicht im Widerspruch mit dem Christenthum zu stehen und darum bleibt ihm die Feindseligkeit der Socialdemokraten ein ungelöstes Räthsel. So viele Lösungen der Frage man auch versuchte — der eine führte die Verbindung der Kirche mit dem Conservatismus, der andere den ungerechten Egoismus der Besitzer, der dritte das üppige Leben der Wohlhabenden, der vierte die feindliche Stellungnahme der Kirche gegen den Socialismus als Grund des Hasses an —, keine dieser Antworten befriedigte allgemein.

---

[1] Der hl. Ambrosius z. B. sagt an einer Stelle: „Niemand soll sagen, dieß ist mein, dieß ist mein Eigenthum; denn die Natur hat Alles zum Gemeingut gemacht“ (Ambr. Kap. 12, Luc.). Aehnliche Aussprüche finden sich beim hl. Chrysostomus und bei anderen Kirchenvätern, ja selbst im canonischen Recht.

Daß das Christenthum den Schwerpunkt unseres Daseins in das Jenseits verlegt, uns hienieden nur ein sehr bedingtes Recht auf Glückseligkeit gibt und uns verpflichtet, mit Geduld und Ergebung jedes Kreuz zu tragen — eine den Socialdemokraten so verhaßte Lehre —, das fiel keinem der Herren ein. Endlich wurde auf der Versammlung auch die Frage aufgeworfen, ob man ein kirchlich-social-politisches Programm aufstellen solle. Diese Frage wurde von Professor Vestergaard mit dem bestimmtesten Nein beantwortet. Man könne schon gewisse, von allen Christen anerkannte Grundsätze betonen, z. B. daß eine jede socialistische Revolution zu mißbilligen sei, aber ein eigentliches Programm könne man nicht aufstellen. Die Wissenschaft sei noch zu unsicher, sie könne noch nicht bestimmt sagen, ob es unmöglich sei, eine glückliche Ordnung einer gemeinsamen Production zu Stande zu bringen, und ob es nicht mit Hülfe der Naturwissenschaften glücken werde, der Kleinindustrie zum Siege über den Gegner zu verhelfen. Das klingt gerade, als wäre die Lösung der socialen Frage nur ein physikalisches Problem, bei dessen Lösung das Christenthum nur dafür zu sorgen habe, daß die Weisen in ihrem Nachdenken nicht durch Ruhestörer gehindert werden. Aber so wird man nie die Aufgabe lösen, sie entzieht sich eben den mathematischen Formeln; da helfen nur die Grundsätze des Christenthums: setzt diese in das praktische Leben über, und das ganze Problem ist gelöst.

Mögen nun auch mancherlei irrthümliche Ansichten laut geworden sein, so kann man doch dem ernsten christlichen Geist, welcher auf der Versammlung herrschte, seine Anerkennung nicht versagen, und kann nur wünschen, daß überall auf ähnlichen Versammlungen derselbe Geist herrsche.

Erfolge und Aufgaben der Scholastik. Prantl nennt den hl. Thomas von Aquin „einen unklaren Verstand", „eine secundäre Natur", „einen Schwachkopf"[1]. Er hat damit Empfänglichkeit für hohe Sinnesart bekundet und attische Grazie im Ausdruck seiner Gedanken an den Tag gelegt, die sich selber richten. Wie man aber solchen Auslassungen gegenüber auch in außerkirchlichen Kreisen von der Geistesgröße des Aquinaten billig zu denken weiß, haben wir noch in jüngster Zeit erlebt. Einen neuen Beweis dafür erbringt Professor R. Eucken. Schon im September 1882 erschienen in der „Allgemeinen Zeitung" (Beilage zu Nr. 263—266) vier Artikel von ihm, worin er das Bestreben, dem Fürsten der Scholastik in noch höherem Maße Geltung zu verschaffen, zwar nicht mit einer günstigen Prognose bedenkt, doch aber in überaus maßvoller Weise bespricht. Umgearbeitet wurde diese Abhandlung in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" im Herbst 1885 ein zweites Mal gedruckt; jüngst ging sie als Separatabdruck ein drittes Mal in die Oeffentlichkeit (Halle, Pfeffer, 1886, 54 S.), unter dem Titel: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Cultur der Neuzeit".

Wiederholt vernehmen wir von Eucken das Geständniß, daß Thomas und die Schule lange verkannt wurden. „Manche, die für die Scholastik nur

---

[1] Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. III. S. 2 u. 107.

Tadel haben, würden in arge Verlegenheit gerathen, wenn ihren Begriffen und Wörtern entzogen würde, was Werk der Scholastik ist" ... „wer dem Mittelalter abstruses und verworrenes Schlußfolgern vorwirft, wird seine Beispiele anderswo suchen müssen, als bei Thomas" (S. 11 und S. 2). Eucken spricht mehrmals voll Ehrfurcht von den Leistungen des hl. Thomas. „Er hat antike Forschung dem Denken des Abendlandes enger verknüpft; er hat die Selbständigkeit wissenschaftlicher Arbeit anbahnen helfen; er hat zur logischen Schulung der Geister erheblich beigetragen. Das alles aber hat er in milder und edler Gesinnung gethan." Der Verfasser zeigt sympathisches Verständniß für die Eigenart des Aquinaten, welcher, auch abgesehen von dem Heiligenschein, in welchem wir ihn sehen, so anziehend ist durch die überlegene Ruhe, die sich mit solcher Weite des Gedankens paart und mit so großer Schärfe des Blickes. „In der Bildung großer Schlußreihen, dem Herstellen von Berührungen, dem Verbinden einer weiten Mannigfaltigkeit wird er von wenig Denkern übertroffen" (S. 11). Auch für das, was am System des hl. Thomas so charakteristisch ist, der architektonische Aufbau, die harmonische Durchführung und Vollendung, die weiten, von scharfer Consequenz erschlossenen Fernsichten, welche mit den Perspectiven der Baukunst so oft gerühmte Aehnlichkeit haben, auch dafür hat Eucken unläugbar offenen Blick. „Höheres und Niederes sollen sich weder stören noch gleichgültig nebeneinander liegen, indem das eine Umriß, das andere Vollgestalt, das eine Andeutung, das andere Verwirklichung bedeutet" (S. 8). „So liegen bei Thomas drei Welten übereinander, die der Natur, der Gnade, der Herrlichkeit (natura, gratia, gloria)" (S. 9). „Zeitliches und Ewiges, Geschichte und Natur, Menschliches und Außermenschliches, Alles findet hier Geltung, ohne daß es einander zu stören scheint. Alle Fülle ist einem weitschichtigen, aber nicht unübersehbaren Bau eingefügt" (S. 11). „Eine weihevolle Stimmung umfängt das Ganze. Wie in einem gewaltigen Dome, der alles Edle aufnimmt, steigen wir von dem Vorhofe, der Welt, zum Heiligen, um ein Allerheiligstes zu erwarten" (S. 12), „daß aber die Weltanschauung des Thomas auch eine künstlerische Gestaltung erlaubt, das zeigt Dante's großes Werk. Denn Thomas ist es, dem es seine philosophischen Grundlagen entlehnt" (a. a. O.).

Das Geständniß, daß Thomas und die Scholastik lange verkannt wurden und annoch verkannt werden; das Lob, das man ihm hier spendet, die richtige Auffassung wesentlicher Vorzüge seines Lehrgebäudes, das alles kennzeichnet einen anhebenden Umschwung in der öffentlichen Meinung. Und dieser Umschwung ist ein Erfolg. Denn jedermann weiß ja, daß vor gar nicht langer Zeit „Neuscholastik" und „ultramontane Wissenschaft" nicht nur in Jena, sondern auch anderwärts als Inbegriff alles Geistesnächtlichen galten. Daß dem heute nicht mehr so ist, das ist ein Erfolg unentwegter und unverdrossener Arbeit.

Aber die Wahrheit vor Allem! Alle Freude über solch gnädige Beurtheilung der scholastischen Philosophie kann die Kluft widersprechender Grundsätze nicht überbrücken, noch uns übersehen lassen, was den Verfasser unseres Schriftchens von Thomas scheidet. Die Anerkennungsarabesken, so geist- und

geschmackvoll sie sein mögen, können das endliche Verwerfungsurtheil nicht verdecken, dem zufolge die Cultur der Neuzeit mit der Philosophie des hl. Thomas nun und nimmer Freundschaft schließen kann. Aber die schwache Begründung hiervon stellt neue Erfolge in Aussicht und das hingeworfene Problem der Cultur haben in scholastischer Schule gebildete Männer allen Grund unverzagt aufzunehmen, wie der Fechter, der seiner Sache sicher ist, den hingeworfenen Fehdehandschuh.

Das Verwerfungsurtheil, dahin lautend, daß die Philosophie des Aquinaten heute abgelebt sei, gründet in einer Prüfung ihres Gefüges und ihrer Ergebnisse, einer Prüfung, die sie nicht bestanden haben soll. Um nicht vielfach Gesagtes zu wiederholen, sehen wir uns nur den ersten Vorwurf näher an. Das Gefüge jener Philosophie besteht nach dem Verfasser in der angestrebten Ineinsbildung von Aristoteles und Christenthum. Haben sie sich zu einem einheitlichen, lebenskräftigen System vereinigen lassen? Der Verfasser verneint es. Denn die versuchte Einigung schädigte, meint er, Aristoteles wie das Christenthum, ja verläugnete das, was beiden durchaus eigen und wesentlich ist. Der Aristoteles des Thomas ist nicht mehr der Alte von Stageiros und, was weit schlimmer, im hl. Thomas ist der antike Denker über den christlichen Herr geworden (vgl. S. 24)[1].

Eucken geht hier von zwei unrichtigen Voraussetzungen aus. Die erste ist, daß es sich bei der Ineinsbildung darum handelte oder handeln konnte, die aristotelische Lehre bis in alle Einzelheiten klarzulegen und dann den ganzen Philosophen, wie er leibte und lebte, in's Christenthum zu verpflanzen. Allein die Aufgabe und Absicht des hl. Thomas und seines Lehrers konnte nur dahin gehen, in der Lehre des Stagiriten das Falsche sorgsam auszuscheiden, um die reichen Schätze an Wahrheit für die christliche Weisheit zu gewinnen und so jene „Prüfung“ und „Reinigung“ vorzunehmen, die Gregor IX.

[1] Noch in allerneuester Zeit suchte man auch anderswo das Ansehen des großen Meisters der Scholastik durch die Behauptung herabzudrücken, „Thomas von Aquin habe nur Aristoteles abgeschrieben“. Die richtigste Antwort darauf hat schon vor vierzig Jahren der Protestant Ritter gegeben. „Um nur eines von diesen (eingewurzelten Vorurtheilen) anzuführen, welches ich gründlich gehoben zu haben glaube, in wie vielen Büchern findet man noch immer die Meinung verbreitet, daß die Philosophie des Mittelalters Aristoteles zu ihrem Führer gehabt habe“ (Geschichte der Philosophie, Bd. VII. Einleitung S. IX). In der spätern Auflage drückt er sich noch schärfer aus und nennt die betreffende Ansicht „eine Fabel alter Unwissenheit“. Ritter täuschte sich in seiner an sich gewiß berechtigten Hoffnung. Und doch wäre es kein so mühsames Unternehmen, das Vorurtheil zu heben, die Unwissenheit aufzuklären. Lese man doch nur Ritter, wenn katholische Auctoren verpönt sind. Und will man der gerühmten „Gründlichkeit“ nichts vergeben, so braucht man nur in der Gesammtausgabe der Werke des Aquinaten die Register nachzusehen, um sich bald zu überzeugen, wie wenig von „Abschreiben“ die Rede war. In sehr einschneidenden Fragen der Kosmologie, Psychologie und Theodicee, Ethik und Politik, ja sogar in naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Punkten finden wir Aristoteles vom hl. Thomas berichtigt und zurückgewiesen.

gefordert und von der er die freie Benützung der aristotelischen Physik und Metaphysik abhängig gemacht hatte.

Die zweite unrichtige Voraussetzung Euckens liegt darin, daß nach seiner Darstellung der hl. Thomas in Sachen der Vernunftspeculation fast ebenso ausschließlich von Aristoteles beeinflußt wurde, wie in Fragen der Theologie von der Offenbarung. So wenig aber Thomas daran dachte, ein neues System der Speculation zu erfinden, und so sehr er durchdrungen war vom Gesetz der Continuität in der Entwickelung der Wissenschaften, so wenig wollte er die Leistungen der Vorzeit übersehen, und so sehr war er bemüht, alle ihre Einflüsse in sich aufzunehmen.

Siebenzig Jahre nach 1274 malte Francesco Traini das Bild des Heiligen für die Katharinenkirche von Pisa. In der lehrhaften Weise des Giotto sollen die natürlichen und übernatürlichen Quellen der Weisheit des englischen Lehrers zur Darstellung kommen. Um die natürlichen Quellen zu versinnbilden, stehen zur Seite des Heiligen Aristoteles und Plato. Von beiden geht ein Strahl der Erleuchtung auf den Aquinaten. Und wenn das Zeugniß der Kunst abgewiesen wird, dann greifen wir zur Corderius-Ausgabe der Werke des sogen. Areopagiten. In einem Wald von Citaten sehen wir dort im vierten Kapitel der Prolegomena anschaulich genug den Einfluß platonischer Ideen auf Thomas von Aquin. Und endlich, um auf Traini's Bild nochmals zurückzukommen, wir wüßten für dasselbe keine bedeutungsreichere Belegstelle als in der Theol. Summe p. 1. q. 47. a. 3. ad 1. mit der Nebeneinanderstellung Plato's und Aristoteles'. Vergleicht man dazu in der Summe wider die Heiden B. 4, Kap. 24. und im Comm. zum Brief an die Col. Kap. 1, V. 4, dann wird man zugeben müssen, daß jene Conception, mag sie von geringem künstlerischem Werthe sein oder nicht, die Stellung des Heiligen in der Entwickelung der Philosophie zu treffenderer Darstellung bringt, als Prof. Euckens Schriftchen. Vom Streben des Aquinaten nach systematischer Ineinsbildung war nichts Wahres ausgeschlossen, woher immer es kommen mochte; an seinen beiden Summen zumal hat die ganze Vorzeit mitgearbeitet und deßhalb liegt im Rahmen seines Systems die Vollendung der christlichen Philosophie. Eucken meint (S. 23 ff.) dieses schon deßhalb läugnen zu müssen, weil bei der Verschmelzung nicht nur Aristoteles zu schlecht wegkam, sondern auch das Christenthum. „Das persönliche Christenthum des Thomas bleibt dabei außer aller Frage," wird S. 27 gesagt und hinzugefügt, es könne alle Hochachtung des Menschen den Denker nicht schützen. Die Anklage geht dahin, daß Thomas in seiner Methode dem Rationalismus erheblich mehr zugestehe, als dem Geist des Christenthums entsprechen dürfte (S. 25), und auch im Lehrinhalt Sätze vertheidige, die „christlich keinesfalls sind" (S. 26).

Zum Beweise des ersten wird gesagt, Thomas wandle darin die Wege des Aristoteles, daß er überall auf einem „Warum" bestehe. Auch in göttlichen Dingen genügt ihm nicht die einfache Thatsache, er will die Möglichkeit der Glaubenswahrheiten verstehen (S. 24). „Wer ausführlich erörtert und zu beantworten sucht, warum die Welt so und nicht anders eingerichtet sei . . .

warum Böses zugelassen, warum es gerade in dieser Weise der Erlösung überwunden sei, der steht tief im Rationalismus" (a. a. O.). Uns gilt jedoch die Vernunft nicht als „todtzuschlagende Bestie", und darum können wir im Gebrauch des Verstandes innerhalb seiner Schranken nichts Böses sehen; „Warum" zu fragen ist aber die eigenste Thätigkeit des Verstandes. Eucken selbst enthebt uns übrigens der Nothwendigkeit, den hl. Thomas gegen den Vorwurf des Rationalismus zu vertheidigen. Er thut es selbst auf S. 3 mit den Worten: „Davon ist Thomas nicht frei zu sprechen, daß er das Wissen dem Glauben, die freie Forschung der Autorität unterworfen hat." — Nun sind wir noch gespannt, zu vernehmen, welches die unchristlichen Lehrsätze des englischen Lehrers sind. In der Behandlung des Problems vom Bösen verficht Thomas die Lehre, das Böse sei von Gott zugelassen, damit größere Güter verwirklicht würden, es sei die Sünde geduldet, damit Gnade oder Gerechtigkeit zu reicherer Offenbarung kämen. Das ist es nun, was Eucken für „keineswegs christlich" hält, weil Gutes und Böses da nicht mehr qualitativ, sondern bloß quantitativ unterschieden werde, „in einer Art von Abmessung" erscheine. Dieß wäre freilich wahr, wenn es sich um Wahl zwischen Gutem und Bösem handelte, aber „zulassen" ist nicht wählen und nur dann kann der Zulassende für das Zugelassene verantwortlich gemacht werden, wenn er zum Verhindern verpflichtet war. Gott könnte aber nur dann durch sich selbst zum Verhindern des ethisch Bösen verpflichtet sein, wenn widrigenfalls der absolute Zweck der Schöpfung, die Verherrlichung des Schöpfers, nicht erfüllt werden könnte, d. h. wenn ihm die Mittel fehlten zur Bestrafung des voll und frei gewollten Bösen. Es genügt diese Bemerkung, weil die bezüglichen Anschauungen der christlichen Philosophie in den im vorigen Hefte besprochenen „Welträthseln" (Bd. 2, S. 386 ff.) vortrefflich dargelegt werden. Dort kann Eucken auch die Wärme der Empfindung wiederfinden, die er dem Urchristenthum in der Behandlung des Räthsels vom irdischen Elend nachrühmt.

Indem Eucken endlich das Problem der Cultur aufwirft, zeigt er eine Aufgabe, der nur eine durchaus einheitliche Weltanschauung, wie die christliche Philosophie gewachsen ist. Diese vielberufene „moderne Cultur" ist zwar als populäres Schlagwort in aller Munde, als wissenschaftlich klarer Begriff aber in gar wenig Köpfen. Daher bleibt denn der Culturbegriff selbst, obgleich Culturstudien ohne Ende getrieben werden, eine unbekannte Größe; daher herrscht in der Beurtheilung von Culturfragen der Gegenwart babylonische Verwirrung, in der Wissenschaft der Cultur und in der Culturgeschichte volle Anarchie in Bezug auf Inhalt und Umfang, Quellen und Methode, Eintheilung und Anordnung.

Die Philosophie des hl. Thomas ist dem Problem der Cultur gewachsen, sie vermag den Begriff derselben zu wissenschaftlicher Klarheit zu erheben und hiermit der Culturgeschichte den Gegenstand zu fixiren und die Methode anzugeben. Jedermann gibt zu, daß der Begriff der Cultur überaus weit ist, daß er schließlich alle Aeußerungen der dem Menschen als vernünftigem Wesen eigenen Lebensbethätigung umfaßt, daß es sonach überaus zahlreiche Culturelemente gibt. Sie alle aber begreift die „Cultur" nicht als ein Chaos,

sondern als etwas einheitlich Ganzes. Nun ist es aber wiederum nicht schwer einzusehen, daß diese Culturelemente sich schlecht zu einem Ganzen vereinigen, wenn viele davon einfachhin souverän sind und keinen über sich haben. Wenn Forschung und Kunst, wenn der einzelne und ebenso die Gesammtheit, Nation oder Staat, Selbstzwecke sind: wie sollen diese denn dem Culturfortschritt dienen, wie zu einem einheitlichen Ganzen in Ueber- und Unterordnung sich fügen lassen? Hierzu bedarf es einer Weltanschauung, welche das ganze Menschenleben einheitlich begreift, allen Lebenskreisen und Lebensbethätigungen von der niedrigsten Culturthätigkeit bis zu der höchsten ihren Platz anzuweisen vermag im organischen Zusammenhang aller Dinge, in der großen Hierarchie der Schöpfung. Deßhalb ist die christliche Philosophie allein dem Problem der Cultur gewachsen.

Zum Schlusse noch eine Bemerkung. Wir sprachen wiederholt von christlicher Philosophie, und Eucken thut es gleichfalls. Er legt (S. 22 f.) dagegen Verwahrung ein, daß „die Möglichkeit einer christlichen Philosophie" als „sinnlos" und „thöricht" verschrieen werde. Wer in der Religion nur eine Zuthat, ein Anhängsel des Lebens achte, der möge sich darüber ereifern. Es sei aber noch eine andere Fassung möglich, die jedoch nach Eucken wenig Anhänger zu haben scheint, wenn nämlich das Christenthum als die „Höhe alles Geisteslebens", als „das Centralgeschehen der ganzen Weltgeschichte" angesehen werde. Nun bitten wir aber, einen Menschen mit klarem Verstand und redlichem Christusglauben ausfindig zu machen, dem sein Christenthum nicht die Höhe des Geisteslebens — das Christenthum nicht das Centralgeschehen der ganzen Weltgeschichte wäre. Diese Fassung ist nicht bloß möglich, sondern einzig möglich, durchaus nothwendig, unter Katholiken ganz allgemein und einzig herrschend. Unmöglich ist es eben, an die in und aus Christus gewordene übernatürliche Weltordnung zu glauben, ohne überzeugt zu sein, daß sie die natürliche voraussetzt, verklärt, vollendet; daß die Wissenschaften von der einen und die Wissenschaft von der andern ein Reich der Wahrheit bilden und dieses Reich die Höhe des Geisteslebens ist. Und wer als Christ an den Gottmenschen glaubt mit der allumfassenden Liebe und der allerlösenden Thätigkeit des Heilandes, der muß in dem historischen Christus den Mittelpunkt der Weltgeschichte sehen und in der Durchführung seines Werkes den Zielpunkt der Weltregierung und in der Vollendung seines Reiches den Endpunkt der Weltzeit, das letzte große Ende alles Geschehens.

Zur Beurtheilung der kirchlichen Anzeige.

Das zum Voraus so übel beleumundete Jahr 1886, welches der Volksmund zum großen Unglücksjahr gemacht, hat der im Vatican gefangene Papst zum Friedensjahre machen wollen. Segnend hat er seinen Arm erhoben und seinen Gnadenruf über den ganzen Erdkreis hin erschallen lassen: ein Jahr der Buße und des Gebetes, ein Jahr des Heils, ein Jahr des Jubels sollte es werden. Leo XIII. ist sich bewußt, die Zügel des geistigen Weltreiches dessen in seinen Händen zu tragen, der zwar nach den Worten der heiligen Schrift das Schwert um seine Lenden gürtet und mit dem Hauche seiner Lippen den Gottlosen zu Tode streckt, der aber vor Allem Friedensfürst sein will, um Heil und Segen allen denen zu bringen, welche den Frieden wollen.

Ein großer Theil der Sorgen und Bemühungen Leo's XIII. hat vom Tage seiner Erhebung an unzweifelhaft den deutschen Verhältnissen gegolten. Endlich hat er die Wege soweit geebnet geglaubt, daß er mit beispielloser Großmuth und Freigebigkeit die Friedenshand geboten und die bisher kirchenfeindliche Regierung zu Friedensschritten vermocht hat. Wird es ein dauernder Friede sein oder ein Friede, welcher der unheimlichen Ruhe vor dem Gewittersturme gleicht und schwererem Kampfe Platz machen muß? Wir wollen das Erstere hoffen. Abhängig ist es von den Schritten, welche die preußische Regierung nun einzuschlagen für gut hält. Was aber auch immer im Schooße der Zukunft liegt, es geschieht nur nach dem Rathschluß der göttlichen Weisheit. Die göttliche Vorsehung wacht ganz besonders über seine Kirche; Ruhe und Frieden oder Leiden und Kampf sind in der Hand der göttlichen Anordnung oder Zulassung die Mittel, um seine Kirche zum Triumph und zum Siege zu führen und diejenigen ihrer Kinder, welche in Drangsal und Noth treu ausharren, zu Theilhabern des Sieges und Triumphes zu machen.

Es läßt sich nicht läugnen, der Kampf, durch den Christus seine Kirche hindurchführt, ist großentheils von der Weltmacht veranlaßt, ja

sagen wir es gerade heraus, von der Staatsgewalt, welche mit Selbstüberhebung in die Grenzen der geistlichen und kirchlichen Gewalt hineingreift oder gar in voller Gottentfremdung diese Gewalt verhöhnt und am liebsten sie als Närrin im Verließ eines von aller Welt abgesperrten Gefängnisses dahinschwinden lassen möchte. — Beschränken wir uns auf Deutschland allein, so bietet die Geschichte Beweise genug, in welche Drangsale die Kirche durch deutsche Herrscher gestürzt worden ist. Doch die Uebergriffe und Eingriffe in das kirchliche Gebiet sind schließlich entweder trotz der Vergewaltigung und vielfach gegen die Absicht der Machthaber zum Wohle der Kirche ausgefallen, oder sie sind durch zähes Festhalten und Wiedereroberung der kirchlichen Rechte überwunden worden.

Die staatlichen Uebergriffe waren von jeher großentheils auf die Verleihung der kirchlichen Pfründen und Aemter gerichtet. Daß dadurch der Einfluß der Staatsbehörden stieg, leuchtet ein. Daß er aber steige auf Kosten des kirchlichen Wohles, war eine in der Sache selbst begründete Gefahr; diese mußte zur Wirklichkeit werden, wenn nicht die kirchlichen Obern beständig ein wachsames Auge behielten.

Die Einsetzung in kirchliche Aemter und Würden hängt zuletzt natürlich voll und ganz vom Papste ab. Zwar kann er nicht für alle persönliche Sorge tragen, sondern muß die Ausführung und Verantwortlichkeit mit anderen theilen. Obwohl nächst den unmittelbaren Berathern des Papstes die nach ihm folgenden Glieder der kirchlichen Hierarchie es sind, welchen am natürlichsten in den jeweiligen Bezirken jene verantwortungsvolle Sorge zufällt, so ist dennoch grundsätzlich nicht einfachhin zu verwerfen, wenn auch weltlichen Großen irgend ein Einfluß auf die Wahl oder Benennung geeigneter Persönlichkeiten zugestanden wird. Der hl. Paulus weist die Sorge, Bischöfe in den einzelnen Städten aufzustellen, dem ersten Bischof einer ganzen Provinz oder eines ganzen Landes zu; in der Folge, und zwar in den frühesten Jahrhunderten der Kirche, hat nicht selten die Stimme des Volkes die Wahl vollzogen; später wurde sie bestimmten Gliedern der Geistlichkeit anheimgegeben oder dem Ermessen des Metropoliten, Primas, Patriarchen überlassen. Kurz es ist dieß ein wandelbarer Punkt der Kirchenzucht; nur die **Verleihung der Gewalt** muß unmittelbar oder mittelbar vom Papste kommen.

Die Versuchung, die Ernennung der Bischöfe an sich zu reißen, lag wohl für die weltliche Gewalt nirgends näher, als im Deutschen Reiche, wo die Bischöfe zugleich weltliche Würdenträger waren. Gerade hieraus konnte der Kaiser einen Schein von Recht herleiten, Einfluß auf die Wahl

zu gewinnen. Daher auch der so lange Zeit Unheil bringende Investiturstreit, welcher auf dem ersten Lateranconcil durch Vergleich des Kaisers Heinrich V. mit Papst Calixt II. seine Erledigung fand. Als eigentliche Rechtsgrundlage für die Besetzung der Bischofsstühle und die Verleihung niederer Pfründen hat für Deutschland viele Jahrhunderte lang das Concordat Nikolaus' V. mit Kaiser Friedrich III., für Frankreich das Concordat Leo's X. mit König Franz I. gegolten; selbst die Zugeständnisse spätern Datums mit Einschluß der Neuordnung, welche der Heilige Stuhl mit dem neuen Frankreich und mit dem zerbröckelten Deutschen Reiche vornehmen mußte, fußten auf jenen älteren Concordaten. Im Allgemeinen vollzog sich die Bewilligung des Heiligen Stuhles in der Weise, daß die Wahl der Person der kirchlichen Würdenträger mehr oder weniger getheilt wurde zwischen dem Heiligen Stuhl selbst, der Diöcesanauctorität und der weltlichen Regierung, so jedoch, daß dem Heiligen Stuhl immer das höchste Entscheidungsrecht gewahrt blieb. Letzteres ist so selbstverständlich und so wesentlich mit der göttlichen Kirchenordnung verbunden, daß nie ein Papst sich dieses Rechtes begeben kann.

Das Nennungs- oder Vorschlagsrecht ist in der That katholischen Fürsten oder katholischen Regierungen in ziemlich ausgiebiger Weise zugestanden worden. Nicht ohne Grund sagen wir, den katholischen Fürsten oder Regierungen. Akatholiken in der Weise directen Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Stellen zu geben, hat, wenn nicht gerade etwas innerlich Widersprechendes, so doch etwas so Anstößiges an sich, daß es höchstens dort aufrecht gehalten wurde, wo die Aenderung gewissen Besitzstandes den Wechsel des Patronatsrechtes herbeiführte und die Unterdrückung des letztern, weil höchst verderbliche Verwickelungen erzeugend, unthunlich war. Eine allgemeine Regelung des Verhältnisses zwischen der Kirche und akatholischen Staaten auf einem derartigen Zugeständnisse zu gründen, ist weder von kirchlichen noch von weltlichen Obern je ernstlich in Berathung gezogen worden. Der Grund davon wird dem Leser noch mehr einleuchten, wenn wir unten die eigentliche rechtliche Bedeutung jedweden Einflusses von Seiten weltlicher Regierungen erörtert haben. Hier genügt es, daran zu erinnern, daß nach einmüthiger Lehre der Theologen für alle, welche mit der Wahl oder Anstellung kirchlicher Amtsträger betraut sind, also auch für weltliche Fürsten oder Regierungen, das schwer verbindliche Gesetz besteht, wenn möglich die Würdigsten zum Vorschlag oder zur Ernennung zu bringen. Wie soll aber ein Akatholik, der sich an kirchliche Gesetze nicht für gebunden erachtet, eine derartige Vorschrift

befolgen, welche der Kirche von solcher Wichtigkeit ist, daß sie dieselbe unter Androhung des Verlustes des Seelenheils betonen zu sollen geglaubt hat? Ja, wie schwer ist es für einen Akatholiken, über die geringere oder größere Würdigkeit ein ausreichendes Urtheil zu fällen! Wenn daher akatholische Fürsten oder Regierungen wegen der Berührung zwischen Staat und Kirche darauf bestanden, irgend welche Einsichtnahme oder Beeinflussung bei der Besetzung kirchlicher Aemter zu haben, so hat die Sachlage naturgemäß dahin geführt, den Einfluß, den sie — wiewohl mit Unrecht — forderten, als indirecten Einfluß zu gewähren. Es ist seit mehr als einem halben Jahrhundert die ständige Formel geworden, den akatholischen Regierungen es anheimzugeben, die nicht genehmen oder die minder genehmen Personen von der Candidatenliste höherer kirchlicher Aemter zu streichen, deren Inhaber in vielfache Berührung mit der weltlichen Gewalt zu treten haben. Freilich kann es auf diese Weise geschehen, daß gerade die Würdigeren beseitigt werden. Die Regierungsorgane sind dafür ohne allen Zweifel vor Gott verantwortlich; die Kirche aber kann dieß unter Umständen hinnehmen, so lange noch wahrhaft taugliche Männer zur Beförderung kommen; wiegt ja gerade ein gutes Einvernehmen mit der weltlichen Regierung manchmal so schwer, daß diesem allein vor manchen anderen tüchtigen Eigenschaften des Candidaten die Kirche den Vorzug zu geben hat.

Allein je weitgehender der eben angedeutete indirecte Einfluß akatholischer Regierungen, je kirchenfeindlicher die dort herrschende Richtung ist, desto größere Gefahren können an sich der Kirche durch solch eine ungerechtfertigte Bevormundung erwachsen; es ist für die Kirche absolut geboten, diese Gefahren möglichst zu beschränken oder dieselben auf andere Weise nach Kräften unwirksam zu machen. Man hat eben mit den Schwächen der menschlichen Natur zu rechnen. Nicht alle sind so sehr der Anhänglichkeit an Stelle oder Einkommen ledig, daß dieses ganz gleichgültige Sachen für sie wären, oder daß sie gar nach dem Geringsten und Niedrigsten trachteten. Der Einfluß, welchen eine weltliche, unkirchliche Regierung auf Besetzung der Stellen direct oder indirect ausübt, kann daher leicht jemand zur Versuchung werden, auf Kosten wahrhaft priesterlichen Eifers sich die weltliche Gunst zu wahren. Je größer und je häufiger wiederkehrend jener Einfluß ist, je mehr staatliche Beamten den Späherblick auf die Geistlichen werfen, desto behinderter sind diese in ihrem Wirken: es gehört ein mehr als gewöhnlicher Muth dazu, sich über all die Rücksichten hinwegzusetzen, deren Beachtung der Furcht, nach rechts und links etwa an-

zustoßen, als geboten erscheint. Es braucht durchaus nicht bis zu einem Verrath an der Priesterpflicht zu kommen, und doch kann der frische Muth des jungen Priesters ermatten, der freudige Eifer für Gott und die Kirche lau werden. Selbst eine nicht verwerfliche Klugheit drängt dazu, manches Gute ungeschehen zu lassen, um nicht Anderes in Frage zu stellen. Auch bei dem besten Willen kann aber durch beständige Rücksichtnahme auf mögliche Verwickelungen der Charakter seine Festigkeit einbüßen und auch für eine spätere Zeit, wo weniger Rücksichten zu nehmen sind, die Thatkraft erlahmt und der heilige Eifer großentheils abgekühlt sein.

Diese Schäden, wir geben es gerne zu, können gar leicht in größerem oder geringerem Maße zum Ausbruch kommen, wenn einer unkirchlichen Regierung Einfluß auf die Wahl und Anstellung der Geistlichen eingeräumt wird. Wohl kann die göttliche Vorsehung selbst solche Schäden verhüten, und hat sie — Gott sei Dank — schon in auffallender Weise manchmal verhütet. Wir könnten da hinweisen auf so viele hervorragende, tüchtige Männer, welche trotz jenes Einflusses zu Fürsten der Kirche erkoren wurden. Wir könnten selbst hinweisen auf eine ganze Reihe ausgezeichneter Päpste, bei deren Wahl durch das sogen. Ausschlußrecht katholischer, aber nichts weniger als ächt katholisch gesinnter Höfe der Einfluß der weltlichen Macht nicht zu umgehen war, und die, trotz jenes Ausschlußrechtes oder durch dasselbe zur höchsten Würde erhoben, als wahre Männer der Vorsehung sich bewährt haben. Gott kann auch aus dem minder Guten oder aus dem Bösen Gutes ziehen. Wo der an sich verhängnißvolle weltliche Einfluß zugestanden werden muß, können und dürfen wir der Hoffnung leben, daß Gottes Vorsehung sich mächtiger zeigen werde zum Schutz der Kirche, als alle weltliche Klugheit und Berechnung zu deren Schädigung. Soweit die Möglichkeit reicht, ist jedoch jener Einfluß zum Voraus zu beschränken.

Eine Hauptschranke bildet hier die ächt kirchliche Erziehung der Jünglinge zum geistlichen Stande. Ist bei ihnen der wahre Geist Christi geweckt und tief in's Herz gepflanzt, so wird derselbe nicht leicht aus der Seele des Priesters herausgerissen oder überwuchert; wenn alle jene, unter denen eine Wahl zu treffen, tüchtige und eifrige Männer sind, dann kann auch die listigste Schlauheit zum Schaden der Kirche ihr Ziel nicht erreichen. Das ist auch der Grund, weßhalb unser Heiliger Vater Leo XIII. immer mit solcher Zähigkeit an der freien Ausbildung und Erziehung der Geistlichen durch die Kirche festgehalten hat, und weßhalb er eher alles Andere

opfern zu können glaubte, als diese Schutzwehr gegen die Verstaatlichung der Diener der Kirche.

Es führt uns dieses dazu, etwas näher die Opfer in's Auge zu fassen, welche der Heilige Vater wirklich gebracht hat, um auch für Deutschland dieses so hohe und nothwendige Gut zu wahren. Diese der preußischen Regierung gegenüber bewilligten Opfer haben thatsächlich eine gar verschiedentliche Auslegung erfahren; bald wurde ihre Bedeutung unter die Wahrheit heruntergedrückt, bald über ihren wahren und richtigen Sinn hinaus vergrößert. Zuerst dürfen wir den genauen Wortlaut der päpstlichen Zugeständnisse nicht aus den Augen verlieren; wir geben ihn daher, obgleich allbekannt, dennoch hier in möglichst getreuer Uebersetzung wieder.

Wir beginnen mit der Note des päpstlichen Staatssecretärs Cardinal Jacobini an den preußischen Geschäftsträger Grafen von Monts, datirt vom 4. April 1886. Nachdem der Cardinal im Namen des Heiligen Vaters erklärt hatte, den Katholiken würde es nicht zur Befriedigung gereichen, wenn der Heilige Stuhl die Bischöfe zu der preußischerseits gewollten Anzeige ermächtige, bevor ihnen in endgültiger Weise religiöser Friede gewährt sei, fährt er also fort: „Sollte jedoch unter den gegenwärtigen Umständen die Revision der Maigesetze in dem angedeuteten Sinne nicht sogleich und vollständig zu Ende geführt werden können, so wird dennoch der Heilige Stuhl sofort die ständige Anzeige im Sinne jener Antwort gestatten, welche vom 26. März auf die dritte in der Note der preußischen Gesandtschaft desselben Datums enthaltene Frage erfolgte, sobald nur der unterzeichnete Cardinal-Staatssecretär officiell die Zusicherung wird erhalten haben, daß man in ganz naher Zeit (in un avvenire molto prossimo) die geforderte Revision in Angriff nehmen werde. — Was nun die genannte dritte Frage betrifft, so ist es die Absicht des Heiligen Stuhles, der Regierung freie Hand zu lassen, bei der Diöcesanbehörde die Gründe zu erhärten, welche für den Ausschluß einer in Vorschlag gebrachten Persönlichkeit sprechen sollten, sobald die Regierung glaubt, daß die definitive Ernennung zum Amt mit der öffentlichen Ordnung unverträglich sei, und zwar auf Grund einer Thatsache, welche von der Regierung als eine schwerwiegende erkannt und bewiesen wird. — Die preußische Regierung wird in diesem letzten Vorschlage einen neuen Beweis finden von der unablässigen Sorge des Heiligen Vaters zur Wiederherbeiführung des religiösen Friedens und von dem Bemühen, die Hindernisse zu beseitigen und die Mittel ausfindig zu machen, welche zu besagtem Frieden führen könnten."

Nach der vom Herrenhaus gebilligten Vorlage der Gesetzesnovelle erging am 25. April eine neue Note des Staatssecretärs Cardinal Jacobini an den preußischen Gesandten Herrn von Schlözer, in welcher schon jetzt die Anzeige bezüglich der augenblicklich ledigen Pfarrstellen bewilligt wurde. Die betreffende Stelle lautet: „In der That, die Zusicherung, zu jener Revision zu schreiten, welche dem Heiligen Stuhle gegeben ward, und die Vorlage eines neuen Gesetzentwurfes, welche in diesem Sinne jetzt bei der Kammer gemacht ist, konnte Se. Heiligkeit nur mit Freude erfüllen. Auch der Erfolg, welchen die Gesetzesvorlage im Herrenhause gehabt hat, mit den bezüglichen Abänderungen, ist für die erlauchte Person des Heiligen Vaters ein Gegenstand herzlichen Wohlgefallens gewesen. — Um daher zu bekunden, wie hoch er die genannten Vorgänge anschlage, und um einen neuen und außerordentlichen Beweis des Vertrauens und der Nachgiebigkeit gegen die preußische Regierung zu geben, hat der Heilige Vater den unterzeichneten Cardinal-Staatssecretär beauftragt, derselben Regierung mitzutheilen, es sei seine Absicht, daß für die augenblicklich ledigen Pfarreien die Anzeige sofort Platz greife, und daß diese unverzüglich erfolgen solle."

Die weiteren Schritte sind bekannt. Die am 4. April in Aussicht gestellte Erlaubniß zur ständigen Anzeige knüpfte sich an die preußischerseits zu erfüllende Sanction der in Vorschlag gebrachten Milderungen der kirchenfeindlichen Maigesetze und an das officielle Versprechen recht baldiger Revision des ganzen Complexes dieser Gesetze. Beides wurde geleistet. Daraufhin theilte der Cardinal-Staatssecretär in einer Note vom 1. Juni auf Befehl Sr. Heiligkeit dem königlich preußischen Gesandten beim Vatican mit, daß die Anzeige von nun an eine ständige sein solle und daß demgemäß der preußische Episkopat angewiesen werde, der Regierung die Namen auch der Priester zu bezeichnen, welche für die in Zukunft ledig werdenden Pfarreien bestimmt würden. Endlich wurde auf dießbezügliche Anfrage betreffs der Art der Anzeige, um neue Verwickelungen in nachgiebigster Weise zu vermeiden, von Seiten des Heiligen Vaters sowohl das Einzelverfahren als auch das Listenverfahren für zulässig erklärt. Die definitive Regelung der Anzeigepflicht steht noch aus.

Um diese Anzeige hat sich mit zäher Hartnäckigkeit der Feldzugsplan der preußischen Regierung bewegt. Wenn der Bericht der kirchenpolitischen Herrenhaus-Commission Recht hat, dann ist die Milderung der kirchenfeindlichen Maigesetze, welche durch die Novelle vom 26. Mai 1886

eingetreten ist, in den Augen der Regierung ein Mittel gewesen, um vom Heiligen Stuhle das Zugeständniß der Anzeige für die Pfarrämter zu erlangen. Zwar klingt bei dem Commissionsberichte sowohl als auch bei den Erklärungen des Cultusministers, selbst wenn von „Einspruchsrecht" die Rede ist, die Auffassung durch, als handle es sich hier um eine für die Kirche recht harmlose und für den Staat materiell sehr unbedeutende Sache. Der Cultusminister äußerte sich über die Anzeige also: die Staatsregierung lege Werth darauf als Documentirung eines guten Einvernehmens zwischen Staat und Kirche nach außen hin; die Schätzung der materiellen Bedeutung dieses Instituts (der Anzeige) aber habe nach auch neuerdings gemachten Erfahrungen eher ab- als zugenommen. Ganz ähnlich die Commission: Es sei zwar in letzterer Zeit mannigfach die Meinung ausgesprochen worden, die Anzeigepflicht habe nicht die Bedeutung, welche man ihr ursprünglich beigelegt, und biete den von ihr erhofften Schutz nicht. Demgegenüber dürfe wohl darauf hingewiesen werden, daß allerdings ein sicherer Schutz in dem Einspruchsrechte des Staates nicht gefunden werde; der Werth dieses Einspruchsrechtes liege aber in dem fortwährenden Inslebentreten der Thatsache, daß Staat und Kirche in freundschaftlichem Zusammenwirken stehen und daß sie gegenseitig Rücksicht auf ihre besonderen Interessen nehmen u. s. w.

Gegenüber dieser beschwichtigenden Darstellung des so heiß erstrittenen Privilegs fühlten sich sofort nach dem rechtskräftig gewordenen päpstlichen Erlasse regierungsfreundliche Blätter berufen, von einer jetzt bewilligten „maigesetzlichen" Anzeigepflicht und von anerkannter staatlicher Oberhoheit in kirchlichen Dingen zu sprechen. Nichts widerstreitet mehr der beiderseitig ausgesprochenen Absicht, des Papstes nicht nur, sondern auch der preußischen Regierung. Letztere vor Allem hat oft erklärt, eine principielle Schlichtung des Streites sei nicht zu erreichen; sie begnüge sich daher mit der Auffindung eines modus vivendi. Wann und wo in aller Welt hat aber der Papst jemals die zugestandene Befugniß als ein dem Staate aus sich zugehöriges Recht mit einer Silbe anerkannt?

In dem päpstlichen Zugeständniß ist überhaupt von einem Recht der Stellenbesetzung seitens des Staates natürlich nicht die Rede; auch ein Einspruchsrecht wird nirgends erwähnt. Wenn auf öffentliche und erwiesene Thatsachen hin eine als Pfarrer in Aussicht genommene Persönlichkeit in diesem Amte dem Gemeinwohl schädlich zu werden drohte, dann kann gegen eine solche Persönlichkeit die Regierung ihre Bedenken geltend machen.

Bleibt also die Regierung innerhalb des Rahmens des ihr gemachten Zugeständnisses, dann wird sie wirklich weder darnach verlangen noch dazu vermögend sein, irgend einen kirchenschädlichen Einfluß auszuüben; sie hat die Genugthuung, das ersehnte Ziel eines ständigen freundschaftlichen Verkehrs mit den kirchlichen Obern zu genießen, und wird, gewiß nicht zu ihrem Schaden, der Entwicklung kirchlichen Lebens eher Förderung als Hemmniß bereiten. Wollte sie aber in der Kirche und im Aufleben kirchlichen Geistes ihren Feind sehen, wollte sie Männer streng kirchlicher Richtung als gemeingefährlich brandmarken, dann würde sie den schnödesten Mißbrauch mit dem päpstlichen Zugeständniß treiben; sie würde von Neuem alle wahren Katholiken gegen sich in den Kampf rufen; von einer Anzeigepflicht zu solchen Zwecken könnte erst recht nicht die Rede sein.

Darüber mögen die eifrigen Kämpen für Staatsallmacht sich beruhigen. Von päpstlicher Anerkennung staatlicher Kirchenhoheit reden, kommt dem Katholiken doch gar zu lächerlich vor; solch selbstmörderische Gedanken wird ein Papst nie fassen noch ausführen können. Es gehört in der That eine volle Unkenntniß der Verfassung der katholischen Kirche dazu, um mit solch abenteuerlichen Anschauungen das Papier zu verderben. Eine vom Staatsgesetz ausgehende Pflicht zur Anzeige der Pfarramts-Candidaten! Wer soll von einem solchen Gesetz betroffen werden? Der Papst sicherlich nicht — und die Bischöfe um kein Haar mehr. Wenn und wie weit letztere zu etwas gehalten sind, so beruht das lediglich auf der V o r s c h r i f t des Heiligen Stuhles oder, unter Voraussetzung der Ermächtigung von Seiten des Heiligen Stuhles, auf der Vorschrift des natürlichen Sittengesetzes, nicht grundlos eine Gefahr für ihre Kirchen heraufzubeschwören: das ist die ganze verpflichtende Kraft. Der Staat hat gar keine Rechte in kirchlichen Dingen: er hat keine kirchlichen Gerechtsame von Christus erhalten. Alles, was er in dem Punkte aus sich als Recht geltend macht, ist pure Gewalt und Anmaßung. Alles, was ihm etwa vom höchsten kirchlichen Oberhaupte gewährt wird, ist, wenn es ein kirchliches Recht ist, nur ein vom Papste delegirtes Recht und ein für seinen Bestand vom Papste abhängiges Recht. Freilich ist es nicht die Art und Weise des Heiligen Stuhles, ein einmal gemachtes Zugeständniß ohne Weiteres zurückzuziehen; selten werden andere Gründe ihn zu einem solchen Schritt auch nur vermögen d ü r f e n, als etwaiger grober Mißbrauch einer zugestandenen Befugniß.

Also darüber können sich Freund und Feind trösten: der Kirche und kirchlichem Rechte ist vom Heiligen Stuhle nichts vergeben worden.

Dieß über die formelle Seite der päpstlichen Concession. Und der materielle Inhalt? Von einem unmittelbaren Ausschließungsrecht, welches der Regierung zugestanden würde, ist nirgends die Rede. Ein solches Ausschließungsrecht ist freilich bei Besetzung der Bischofsstühle der Regierung gegeben worden. Dort ist es in so weitgehender Weise gegeben, daß von der Candidatenliste, welche in Vorschlag gebracht wird, die „minder genehmen“ Personen gestrichen werden dürfen; jedoch müssen zum mindesten drei Candidaten bleiben, damit die Möglichkeit einer canonischen Wahl aufrecht erhalten werde. Es ist begreiflich, daß solch ein weitgehendes Ausschließungsrecht viel leichter zugestanden werden kann, wenn es nur auf selten eintretende Fälle Anwendung findet. Würde es auf häufige Fälle und auf alle festen Pfründenstellen angewandt, dann läge schließlich die Besetzung aller geistlichen Stellen so ziemlich in der Hand der Regierung. Die Verwirklichung einer solchen Idee anzustreben, würde aber weit mehr noch unkirchlich sein, als es undeutsch wäre, wenn sich jemand mit der Idee trüge, einem indischen Fürsten die Besetzung aller deutschen Staatsämter zu übertragen — ist ein solcher doch noch fähiger, über die erforderlichen Eigenschaften zu derartigem bürgerlichem Amte zu erkennen, als eine akatholische Regierung fähig ist, über die Befähigung zu einem katholischen Pfarramte zu entscheiden. Der Einfluß, welcher thatsächlich vom Heiligen Stuhle zugegeben worden ist, beschränkt sich denn auch eigentlich auf eine Information, welche die bischöfliche Behörde von der Staatsregierung entgegenzunehmen hat. Das päpstliche Zugeständniß enthält zwei Punkte: 1) die den Bischöfen gegebene Ermächtigung, der betreffenden Staatsbehörde von beabsichtigten definitiven Ernennungen auf Pfarrämter Anzeige zu machen, damit so der Staat seine auf erwiesene und schwerwiegende Thatsachen gestützten Bedenken gegen Persönlichkeiten, welche etwa die öffentliche Ordnung gefährden würden, gehörigen Orts anbringen könne; 2) die den Bischöfen vom Papste auferlegte Pflicht, der Aufforderung der Regierung, ihr die zu Pfarrämtern ausersehenen Persönlichkeiten zu benennen, sich willfährig zu zeigen. Hiermit ist der Inhalt des päpstlichen Zugeständnisses erschöpft. Es geht daraus hervor, daß die Zusage des Heiligen Stuhles nur durch ungerechte Ueberschreitung der gezogenen Grenzen für die Kirche verhängnißvoll werden kann. Bleibt die Regierung innerhalb der ihr vorgezeichneten Bahn, drängt sie nur auf die Zurückweisung von Persönlichkeiten, deren Anstellung das öffentliche Wohl tief schädigen würde, dann müßte ihr ja ein Ordinariat nur Dank wissen, daß sie die Beweise zur Entlarvung von Unwürdigen unterbreitet

hätte. Ebenso sehr müßte aber auch jeder Katholik sich entrüstet fühlen, wenn die Regierung es je wagen sollte, gutgesinnte Männer zu verdächtigen, vage Gerüchte für Thatsachen anzunehmen, Eifer für die heilige Kirche zu Fanatismus zu stempeln, oder gar Schmeichelei und Servilismus von jemand zu verlangen, damit sie nur nicht durch Protest dessen Anstellung erschwere. Zu einer solchen Vergewaltigung der Kirche liegt nicht jede Gefahr im Bereich der Unmöglichkeit, wenn ein Staat nicht mehr auf festen christlichen Grundlagen ruht; diese Gefahr ist nicht einmal ausgeschlossen bei katholischen Regierungen, wenn dieselben nicht ganz von katholischen Grundsätzen sich leiten lassen. Akatholischen Staatsmännern zumal fällt es unsäglich schwer, sich in die Anschauungen der katholischen Kirche und in ihre Forderungen hineinzudenken. Bei bestem Willen werden sie daher manchmal die Handlungsweise eines katholischen Priesters in ungünstigem und falschem Lichte betrachten und möglicherweise das zu einem Vergehen stempeln, was in sich ein hohes Verdienst war. Diese Gefahr wird um so größer, je mehr die einflußübenden Staatsmänner vom Sectengeiste beseelt sind; um so geringer, je mehr sie sich von natürlichem Rechtsgefühl leiten lassen und die Parität der Katholiken mit den Akatholiken vom Papier in die Wirklichkeit überführen.

Bei alledem ist es schließlich, wie schon gesagt, die Vorsehung Gottes, welcher die Geschicke der Kirche in seine Hand nimmt, und vor Allem dann in seine Hand nimmt, wenn die Kinder der Kirche in demüthigem Gebete ihn darum anflehen. Drohen also Gefahren — und deren werden bald von dieser, bald von jener Seite immer drohen —, so sollen und müssen diese den Gebetseifer aller Söhne der Kirche um so mehr wachrufen und das Vertrauen auf Gottes Weisheit und Güte stählen. Nicht menschliche Weisheit und Klugheit ist es, welche jenes Gotteswerk, die Arche des Neuen Bundes, durch die Wogen der Verfolgungen und Anfeindungen hindurchführt. Menschliche Klugheit muß, soweit thunlich, angewendet werden; aber die endliche Hoffnung ruht auf Gott. Doch auch nicht menschliche Schlauheit noch feindliche Berechnung ist es, was die Kirche zum Falle bringt. Wenn ihre Kinder es an Gebet und Vertrauen und Eifer nicht fehlen lassen, dann wendet Gottes Hand alle List der Gegner zu deren Schande und zum schließlichen Triumph seiner Kirche.

A. Lehmkuhl S. J.

Ein päpstliches Schiedsgericht im 16. Jahrhundert.

Der Streit Deutschlands mit Spanien in der Angelegenheit der Karolineninseln hat seit langer Zeit wieder einmal ein päpstliches Schiedsgericht in die Geschicke Europa's eingreifen lassen. Nicht zum erstenmale indeß geschah es, daß eine den Papst nicht als Oberhaupt der Kirche Christi anerkennende Macht seine Vermittlung anrief. Was vor Kurzem Leo XIII. auf Deutschlands Wunsch gethan, konnte 300 Jahre früher Gregor XIII. Rußland in dem Waffenstillstande von Jam Zapolski gewähren. Ungarn und Polen feiern in diesem Jahre den 300. Gedenktag ihres großen Helden Stephan Bathory, in dessen Ruhmeskranze der Friede des Jahres 1582 nicht das letzte und werthloseste Blatt ist. So vereinigen sich verschiedene Ursachen, die einen Rückblick auf jenes Ereigniß für weitere Kreise rechtfertigen. Noch ein anderes Moment tritt hinzu. Bis vor kurzem noch galt in der gesammten Schule des ehemaligen Krakauer Bibliothekars und Historikers Bandtke die Vereinbarung von Jam Zapolski als ein von Papst und Jesuiten über das polnische Reich heraufbeschworenes Unglück. Wäre dieser Friede nicht gewesen, so bestände Polen als selbständiges Staatswesen noch heute, so versicherte man. Auch ein neuerer Schriftsteller (Bobrzynski [1]) stellt den Satz auf, daß, wenngleich der Friede im Augenblicke für Polen vortheilhaft war, er dennoch in seinen weiteren Folgen für dieß Land der Grund des Verderbens ward: „Er war ein Akt der Leichtfertigkeit, der die anarchische Strömung unter den Polen stärkte und die Entwicklung der Zukunft bereits im Keime vernichtete." Leider haben auch andere Historiker, wie Schujski und Moranwki, sich diesem verdammenden Urtheile angeschlossen. „Die Vermittlung Possevins," sagt der erstere, „war ein Ausfluß der leichtsinnigen Träume Gregors XIII., die über das wahre Interesse Polens und des Katholicismus den Sieg davontrugen." [2] „Die thörichte Hoffnung, Iwan werde sich mit der katholischen Kirche versöhnen, verleitete Gregor", sagt Moranwki [3].

[1] Geschichte Polens, S. 319 (polnisch).
[2] Polnische Geschichte, Buch 12, S. 216 (polnisch).
[3] Geschichte des polnischen Volkes, III. S. 85 (polnisch).

Nur **ein** polnischer Schriftsteller hat sich gefunden, der auf Grund eigener eingehender Studien eine Rechtfertigung des Heiligen Stuhles unternahm: Dr. V. Zakrzewski[1]. Was ihm abging an Aktenstücken, hat P. Pierling S. J. in mehreren Werkchen[2] über diese Epoche herausgegeben, so daß es auf Grund dieser Arbeiten nunmehr möglich ist, ein getreues Bild der päpstlichen Vermittlung zwischen Polen und Rußland im Jahre 1582 zu erlangen.

I.

Am 23. Februar 1581 kamen drei Männer in seltsamem, bis dahin in Italien fast nie gesehenem Aufzuge vor den Thoren Roms an. Es waren Russen, Abgesandte Iwans des Schrecklichen, des Großfürsten von Moskau. Während die anderen vor der Stadt harrten, begab sich einer von ihnen in dieselbe, um sich und seinen Genossen gebührenden Empfang und Unterkunft zu sichern. Wie groß war das Staunen am päpstlichen Hofe, als man von einer Gesandtschaft Rußlands Kenntniß erhielt. Ein halbes Jahrhundert war bereits verflossen, seitdem sich kein Bote aus Rußland in der Hauptstadt der Christenheit gezeigt, und schon hatte man vergessen, welcher Empfang dem letzten zu Theil geworden war. Freilich, als man in den Chroniken nachschlug, fand man, daß der letzte Moskauer Gesandte zur Zeit Clemens' VII. im Palaste des Papstes selbst sein Quartier angewiesen erhalten hatte; indeß Papst Gregor XIII. hielt es aus Rücksicht auf Polen für besser, alle äußeren Ehrenerweisungen auf das geringste Maß zu beschränken; waren ja die Ankömmlinge zudem nicht bevollmächtigte Gesandte, sondern nur Ueberbringer eines Briefes des Zaren. Die Neugier jedoch, die Russen zu sehen, war allgemein, und so wurden sie mit mehr Pomp empfangen, als einfache Couriere verdient hätten. Zwei Deputationen, von denen die eine den Cardinal Medici an der Spitze hatte, gingen am 24. Februar ihnen bis vor die Porta del Popolo entgegen. Man ließ sie in einen päpstlichen Wagen steigen und wies ihnen im Palaste der Colonna auf dem Zwölfapostelplatze Wohnung an. Es residirte hier Jakob von Boncompagni, Herzog von Sora, der

---

[1] Beziehungen des Heiligen Stuhles zu Iwan dem Schrecklichen (polnisch).

[2] Antonii Possevini Missio Moscovitica. Parisiis 1882. — Rome et Moscou (1547—1579). Paris 1883. — Un Nonce du Pape en Moscovie. Paris 1884. — Le Saint-Siège, la Pologne et Moscou (1582—1587). Paris 1885. — Diese Schriften bilden den 4.—7. Band der Bibliothèque Slave Elzévirienne. — Vgl. Un arbitrage Pontifical au XVI[e] siècle. Par Méthode Lerpigny. Paris 1886.

den moskauischen Abgesandten als Ehrenwächter dienen sollte. An der Spitze der Botschaft stand Leonty Istoma Schewrigin, der wahre Typus eines russischen Beamten damaliger Zeit, roh und unwissend, aber verschlagen und seine pecuniären Vortheile wahrnehmend. Da er als ächter Russe keine Sprache außer der seinigen kannte, standen ihm zwei Dolmetscher zur Seite: Wilhelm Popler für die deutsche und Pallavicino für die italienische Sprache. Popler hatte eine bewegte Vergangenheit hinter sich. Katholisch getauft, war er später zum Lutherthum übergetreten, um endlich die Religion des Zaren als die allein richtige anzunehmen. Pallavicino war eigentlich Kaufmann aus Mailand, aber der Wille des Zaren hatte auch ihn zum Diplomaten gemacht.

Da die Boten ein Empfehlungsschreiben Kaiser Rudolphs II. vorzuweisen hatten, wollte man sie zuerst in öffentlicher Audienz empfangen; indeß gelang es dem Einflusse des polnischen Gesandten, Peter Wolski, Bischof von Plozk, es dahin zu bringen, daß ihnen nur eine Privataudienz zugesagt ward. Am 26. Februar erschienen die Boten im Vatican. Schewrigin trug ein Kleid von Scharlachseide, das bis zu den Knöcheln herabfiel und um den Hals mit kostbaren Steinen eingefaßt war. Ueber dasselbe war ein kürzeres Oberkleid von gleicher Farbe geworfen, dessen Aermel herabhingen. Auch die Fußbekleidung war scharlachroth, das Haupt deckte eine Zobelmütze. An der Thüre der päpstlichen Gemächer machte die ihnen beigegebene Ehrenwache Halt; nur der Herzog von Sora wohnte der Audienz des Boten und seiner Dolmetscher bei. Zwar hatte Schewrigin zuerst Schwierigkeiten erhoben, sich dem gebräuchlichen Ceremoniell zu unterwerfen; konnte doch die geringste Außerachtlassung der Ehre seines Herrn ihm dessen Ungnade und damit den sichern Tod zuziehen. Indeß in der Hoffnung, daß ihn niemand verrathen werde, hatte er sich zuletzt bequemt, dem Papst die Füße zu küssen und knieend zu ihm zu sprechen. Getreu den Befehlen des Zaren, überreichte Schewrigin einzig das Original des Handschreibens Iwans, das in russischer Sprache abgefaßt war; denn die deutsche Uebersetzung, die er bei sich trug, sollte er nur überreichen, wenn der Papst selbst nach einer solchen fragte. Zwei Tage später hielt Gregor eine feierliche Ansprache an die Cardinäle, in der er von der Ankunft der Boten Mittheilung machte. „Wohl wissen Wir noch nicht,“ so schloß der Papst seine Rede, „welches ihr letztes Ziel ist, da der Brief des Zaren noch nicht übersetzt ist; indeß schon allein die Thatsache, daß Iwan sich an Uns gewendet, ist von höchster Bedeutung.“

In der That, bot sich nicht eine Gelegenheit, den großen Plan der letzten vorhergehenden Päpste zu verwirklichen: die christlichen Fürsten in Frieden zu vereinen und die gesammte Macht derselben gegen den Feind der Christenheit zu führen? Dem ausschweifenden Selim II. war sein noch schlimmerer Sohn Amurat III. auf dem Thron gefolgt. Während dieser in Saus und Braus dahinlebte, führten seine Generäle ebenso kostspielige wie unglückliche Kriege mit Persien. In Rom verfolgte man die einzelnen Wechselfälle des Kampfes mit großer Aufmerksamkeit und scheute keine Mühe, um einen Kreuzzug des Abendlandes zu Stande zu bringen. Zwischen zwei Feuer genommen, hätte Mohammeds Reich nothwendig unterliegen müssen. Wie, wenn es gelang, Rußland für diesen Plan zu gewinnen? Vielleicht auch wollte der Zar, wie ja vor kurzem erst (1575) ein österreichischer Diplomat, Cobentzl, in einem an Cardinal Commendone übersandten Memoriale als überaus leicht und wahrscheinlich auseinandergesetzt, mit dem Heiligen Stuhle Verbindungen anknüpfen, die zu einer Vereinigung der Kirchen zu führen geeignet waren.

Ein Blick auf die Verhältnisse des Moskauer Großherzogthums gibt die Antwort auf diese Fragen. Seit langer Zeit war Livland Gegenstand des Streites zwischen den nordischen Mächten. Seitdem der Orden der Schwertritter den Protestantismus angenommen hatte, war das Land innerlich gespalten und reizte die benachbarten Mächte, denen dieser Zustand nicht verborgen bleiben konnte, zu fortwährenden Einfällen. Um diesen ein Ende zu machen, trat der Großmeister des Ordens, Kettler, 1561 Livland an Sigismund August, König von Polen, ab, indem er sich Kurland und Samland als Lehen vorbehielt. Dieß war das Signal zu neuem Unglück und schweren Verwicklungen. Bereits war ein Theil des Landes von den Russen besetzt, Esthland erkannte das Protectorat Schwedens an, das Bisthum Oesel erklärte sich für den König von Dänemark, und nur ein Krieg vermochte noch über das Schicksal dieser Provinz zu entscheiden, die sich selbst anderen als Zankapfel auslieferte. Der König von Polen und der Zar von Moskau waren die mächtigsten Bewerber um den Besitz dieses Landes. Am meisten waren indeß die Russen vorgerückt, in deren Händen sich bald der größte Theil mit dem wichtigen Hafen Narwa befand. Dem offenen Kampfe beider Nebenbuhler folgten wiederholte Waffenstillstände. Einen solchen hatte Stephan Bathory bei seiner Thronbesteigung vorgefunden und geschworen, ganz Livland an Polen zu bringen. Nach vergeblichen Unterhandlungen mit Iwan, durch die er dieß Ziel friedlich zu erreichen hoffte, rüstete Stephan 1579 zum

Kriege. Wohl kämpften die Russen mit heldenmüthiger Standhaftigkeit, indeß unterlagen sie dennoch überall dem Kriegstalente des polnischen Königs, der Tüchtigkeit seiner Generäle und dem Mannesmuthe seiner Soldaten. Der „Nachkomme des Bruders Julius Cäsars“ [1] sah sich 1580 genöthigt zu dem für ihn so demüthigenden Schritte, eine Gesandtschaft an Bathory zu senden, um einen zweiten Feldzug hintanzuhalten. Indeß Monate vergingen, ohne daß die von Iwan in Aussicht gestellten Friedensvorschläge gemacht wurden, und ungeduldig, so lange zurückgehalten worden zu sein, rückte Stephan in Rußland ein auf Welikije Luki zu, das, seit langem bereits Iwans Scepter unterworfen, den Schlüssel in das Innere Rußlands bildete. Auf der anderen Seite Rußlands waren die Tataren bereit, ihren Eroberungszug nach Moskau, das sie bereits einmal geplündert, zu erneuern. Täglich auch konnte eine Revolution die erst vor kurzem eroberten Provinzen von Kasan und Astrachan in Gefahr bringen, auf welche der Khan der Krim, hinter dem die Fahne des Propheten sich drohend zeigte, längst sein gieriges Auge gerichtet hielt. Große innere Schwierigkeiten verschlimmerten Iwans Lage noch mehr. „Es ist nicht möglich,“ sagt der officielle russische Geschichtschreiber Karamsin, „ohne Entsetzen von den furchtbaren Erfindungen und den tausend Mitteln zu lesen, die der Großfürst ersann, um Grausamkeiten zu verüben. Nach einer verhältnißmäßig kurzen guten Regierung war Iwan aus einem Vater der schlimmste Tyrann seines Volkes geworden, und seine Regierungsperioden lassen sich einzig nach seinen hauptsächlichsten Schandthaten unterscheiden.“

Eines Tages verließ Iwan seine Hauptstadt Moskau und zog sich in den Wald zurück. Von dort erklärte er in einem Briefe an sein Volk, daß er, von seinen Unterthanen verrathen und von allen gehaßt, nicht länger regieren wolle. Er hasse auch selbst seine Unterthanen und übergebe deßhalb den Bojaren (Adelsgeschlechtern) die Regierung, sie alle aber dem Teufel. Auf die Kunde von diesem Entschlusse brach der Metropolit und mit ihm alle Großen und das Volk in lautes Schluchzen aus. Was sollten sie beginnen ohne ihren Zaren? Eine feierliche Gesandtschaft wird zu ihm entsendet; sie benetzt seine Füße mit Thränen und fleht ihn an,

[1] Um seinen Unternehmungen einen höhern Schein von Recht und seinen Thaten größern Glanz zu verleihen, hatte Iwan sich eine Genealogie ausgearbeitet, in der er sein Geschlecht bis auf Julius Cäsars Bruder zurückführte. Mit dieser langen Ahnenreihe unterschrieb er sich in Briefen an andere Monarchen und paradirte auch sonst gern damit.

er möge sie strafen und sich rächen, aber sie doch ja nicht gänzlich verstoßen! Der blinde und instinctmäßige Gehorsam der Mongolen war auf die Russen, ihre langjährigen Sklaven, übergegangen, die den Zaren als ihren „Vater und Ernährer“ verehrten. Endlich ließ sich Iwan zur Rückkehr bewegen, unter der Bedingung, daß ihm ein unbeschränktes Verfügungsrecht über das Vermögen und das Leben seiner Unterthanen zugestanden werde, ohne daß er verpflichtet sein sollte, auf den Rath oder die Vorstellungen weß immer Rücksicht zu nehmen. Geistlichkeit und Adel erklärten sich damit einverstanden: der Despotismus war rechtlich begründet, und Iwan kehrte nach Moskau zurück. Sein erstes Werk war nun, eine neue Constitution zu geben. In derselben behielt er sich 20 Städte als persönliches Eigenthum vor, während das ganze übrige Reich von den Bojaren verwaltet werden sollte. Er selbst zog sich nach Alexandrowsk zurück, wo er sich eine Leibwache von 6000 Mann schuf, mit denen er in das Großfürstenthum Moskau einfiel, als ob es Feindesland wäre, und 12 000 Einwohner aus ihren Besitzungen vertrieb, die dann größtentheils vor Hunger und Elend umkamen.

Bald gesellte Iwan zu der ersten Tollheit eine zweite. Es kam ihm in den Sinn, aus seinem neuen Fürstensitze ein Kloster zu machen, dessen Abt er selbst sein wollte. 300 der wildesten seiner Bande müssen den Namen Brüder annehmen und das geistliche Kleid anlegen. Um 3 Uhr früh erhebt sich Abt Iwan von seinem Lager und weckt seine „Kinder“ und „Brüder“, um dann selbst die Glocke zum Morgengebete zu läuten. Nach einer Stunde müssen alle angekleidet und im Chore erschienen sein. Iwan selbst intonirt nun die Psalmen des Morgengebetes und die Hymnen, die dreihundert fahren fort, und drei bis vier Stunden werden diesen frommen Uebungen geweiht. Gewiß ein schwerer Gottesdienst für diese besondere Art von Mönchen. Erst nach dem Gottesdienst ist es erlaubt, etwas zu genießen. Während der Frühmahlzeit hielt der unermüdliche Abt eine Predigt über die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, die Nichtigkeit alles Irdischen und die Süßigkeit der Entsagung. Indeß wird bei dieser Bußpredigt tapfer gegessen und noch mehr getrunken; das Uebrigbleibende wird an die Armen vertheilt. Oftmals geschieht es, daß der Großfürst plötzlich vom Tische aufsteht und in die Gefängnisse eilt, um sich an den Torturen der Gefangenen zu freuen und seinen Appetit zu reizen. Noch zweimal am Tage wiederholen sich die Andachtsübungen. Gegen 9 Uhr Abends gibt die Glocke das Zeichen zum Stillschweigen; jeder verschließt sich in seine Zelle, und nichts ist mehr zu hören als die

Stimme des Abtes, der mit Murmeln oder mit lautem Geschrei durch die Corridore eilt, von den Schatten seiner Opfer verfolgt [1].

Von seiner Residenz Alexandrowsk aus zog der Zar mordend und brennend von Ort zu Ort. Ein Bojar nach dem andern fiel mit seinen Unterthanen dem Tyrannen zum Opfer, der mit eigener Hand Kinder und Mägde, ja selbst Pferde und Hunde niedermachte. Das ganze Land zwischen Moskau und Nowgorod war bald in eine Wüste verwandelt. Nowgorod selbst, noch unter Iwans Vater eine unabhängige, blühende Republik, die das ganze Gebiet der Finnen von nicht geringerem Umfange als das Großherzogthum Moskau selbst umfaßte, ward von Grund zerstört und die Einwohner ermordet. Auch Pskow, eine noch vor kurzem weite Länderstrecken beherrschende Stadt, hatte das gleiche Schicksal erleiden sollen, und nur eine seltsame Erinnerung Iwans an seine Jugend bewahrte sie davor.

Nach Moskau zurückgekehrt, tödtete er seinen Schwiegersohn, um dann nach anderen Verschwörern zu suchen. Große Galgen wurden in den Straßen aufgerichtet und mächtige Kessel mit siedendem Wasser über Feuern aufgehängt, um die Feinde des Zaren darin zu kochen. Iwan selbst durchlief die Stadt und rief die Bürger zusammen, damit sie Zeugen seien seiner „Gerechtigkeit". 300 Opfer fielen, von ihm selbst mit seinem Scepter erschlagen. Durch solches Vorgehen hatte Iwan es bald dahin gebracht, daß das alte Rußland vernichtet war und nur noch Eine Stimme sich vernehmen ließ, die des Zaren selbst. Aber unter den Opfern seiner Grausamkeit befanden sich auch die Führer seines Heeres, und kein geübter General blieb ihm mehr, den er Stephan hätte entgegenstellen können. Die Furcht vor Verrath, sagt Karamsin, hielt ihn zurück, sich selbst an die Spitze des Heeres zu stellen, das, wie er fürchtete, für einen Tyrannen wie er keine genügende Begeisterung zeigen würde, zu kämpfen gegen einen bis dahin unbesiegten Feind. Auch dem Volke traute Iwan nicht, und so entschloß er sich, von außen bedrängt, im Innern ohne Hülfe, an den Heiligen Stuhl die Bitte um Vermittlung zu richten. Am 25. August 1580 ernannte er Iwan Thomas (Leonty Istoma) Schewrigin zum Eilboten, der dem Kaiser Rudolph II. und Papst Gregor XIII. Schreiben aus seiner Hand zu überbringen hatte. Am 6. September verließ Schewrigin Moskau und ging durch Livland, Dänemark, Lübeck nach

---

[1] Ewers, Beyträge zur Kenntniß Rußlands. Königsberg 1816. (Aus dem Berichte Eberfelds und seiner Zeitgenossen.)

Deutschland. Der Kaiser sollte Stephan vom Kriege zurückhalten und dem Boten Empfehlungsbriefe nach Rom mitgeben. Erst im Januar 1581 reiste der Bote aus Deutschland ab und kam im Februar desselben Jahres, wie wir bereits gesehen, in Rom an.

Eine Cardinalscommission ward ernannt, die Angelegenheit zu regeln, die der Brief des Zaren vorlegte. An der Spitze derselben stand der Cardinal-Staatssecretär di Como, dem der Cardinal Farnese, Protector von Polen, Cardinal Madruzzo, Protector von Deutschland, und Cardinal Commendone, ehemals Nuntius in Polen, zur Seite standen. Der Brief des Zaren war ein Muster von Heuchelei. Stephan ward in demselben als ein Vasall der Türkei bezeichnet, der, durch ihre Hülfe auf den polnischen Thron gekommen, jetzt in ihrem Auftrage gegen Christen ungerechte Kriege führe, ohne Iwans Friedensvorschläge zu erwarten. Jetzt dienten frühere Verhandlungen mit Maximilian II. in anderen Angelegenheiten und die gegenseitigen Gesandtschaften des Zaren und des Kaisers plötzlich dazu, dem Papst zu zeigen, wie angelegentlich Iwan seit langem gegen den Erbfeind der Christenheit thätig war, ja wie der Zar bereits zur Zeit des Reichstages von Regensburg an ein Bündniß mit dem Papste gedacht und in dieser Absicht dem Erzherzog Ernst auf den polnischen Thron hatte helfen wollen. Soll also jetzt der Muselmann siegen? Möchte doch der Papst den nach Christenblut lechzenden Stephan zurückhalten von weiterem Kriege und mit Iwan und dem Kaiser ein Bündniß schließen gegen den Islam. Wolle er zu diesem Zwecke eine Gesandtschaft an den Zaren senden, so werde dieser sich sehr freuen, auch seine Gesinnungen kundzugeben, und mit ihr weitere Maßregeln zu besprechen.

Sollte der Heilige Stuhl eine Möglichkeit, die er selbst seit langem gesucht, von der Hand weisen? sollte er sich weigern, eine Gesandtschaft, um die der Bote auf das Dringendste zu bitten hatte, nach Moskau zu senden? Es war nicht möglich, wollte der Papst nicht selbst mit der Vergangenheit, ja mit der Aufgabe des Apostolischen Stuhles brechen. Bereits im Jahre 1548 war ein deutscher Abenteurer, Schlitte, vom Zaren Iwan nach Deutschland gesandt worden, um dort Künstler für das russische Reich zu werben. Um sich mehr Ansehen zu geben, hatte Schlitte sich eigenmächtig den Namen eines Gesandten beigelegt und behauptet, der Großfürst begehre sich mit der katholischen Kirche zu versöhnen. Karl V. nahm es auf sich, diese Versöhnung zu betreiben und Iwan den angeblich vom Papste erbetenen Königstitel zu verschaffen. Bald hatten indeß die Polen Nachricht von der Sache. Die Republik argwöhnte eine Schlinge

von Seiten Oesterreichs; kannte sie doch Iwans Charakter und wußte, daß es zu einer Versöhnung nicht kommen würde, nachdem Iwan einmal die von ihm angeblich erbetene Gunst erlangt hätte. Aber auch diese durfte der Heilige Stuhl nicht gewähren; denn gab der Papst Iwan den Königstitel, so war dieß für Sigismund August, der Livland für Polen wiedererobern wollte, einer verlorenen Hauptschlacht gleich. So gelang es denn den Bemühungen der Polen in Rom, von Julius III. das Versprechen zu erhalten, er werde nicht ohne Vorwissen des polnischen Königs und der polnischen Bischöfe mit Iwan unterhandeln. Pius IV. hatte wegen der Wiedereröffnung des bereits zweimal unterbrochenen Concils von Trient Specialgesandte nach Moskau schicken wollen mit der Einladung zur Kirchenversammlung. Es war um die Zeit, wo Iwan aus einem Vater seines Volkes ein Henker desselben ward. Mit Recht zweifelte deßhalb Cardinal Hosius, daß es einem päpstlichen Gesandten gelingen werde, bis nach Moskau vorzudringen. Doch die Eifersucht der Polen ließ den päpstlichen Nuntius Canobio nicht einmal abreisen, und auch der Versuch, insgeheim einen Boten an den Zaren zu senden, mißlang. Wenn einem Papste, so lag Pius V. ein gemeinsames Bündniß aller christlichen Fürsten gegen den Halbmond am Herzen. Zwar erklärte der Papst selbst, er sei sehr im Zweifel über Iwans Dispositionen; indeß glaubte der damalige Nuntius von Krakau, Ruggieri, den Zeitpunkt geeignet zu einer Verständigung mit dem Zaren. Ehe jedoch die Gesandtschaft zu Stande kam, erhielt Ruggieri bereits einen Nachfolger in der Person Portico's. Der neue Nuntius erkannte die ganze Lage und alle ihre Schwierigkeiten mit klarem Blicke und war daher nicht wenig erstaunt, als er von Rom den Befehl erhielt, selbst nach Moskau zu gehen. König Sigismund hielt auch ihn zurück, und die von Portico nach Rom gesandten Berichte ließen Pius V. von seinem Vorhaben abstehen. Gregor XIII. nahm die Pläne seiner Vorgänger wieder auf. Gewonnen durch ein Memoriale des österreichischen Gesandten in Moskau, Cobentzl, der des Zaren Verschlagenheit nicht durchschaute und die eigenthümliche Schwierigkeit religiöser Streitigkeiten nicht zu erfassen vermochte, befahl er 1576 einem Priester, der bereits in Rußland gewesen war, Elenck, als Abgesandter des Heiligen Stuhles nach Moskau zu gehen. Nur mit Mühe vermochten die russischen Gesandten in Regensburg ihn zu überzeugen, daß sie ihn auf ihre eigene Verantwortung hin nicht mit sich nehmen könnten. Von Anbeginn des Streites an hatte Gregor Polen und Rußland versöhnen wollen und den Cardinal von Como mit dieser

Aufgabe betraut. Bisher indeß hatte Bathory allen Schritten des Nuntius Caligari einen unüberwindlichen Widerstand entgegengesetzt. Durfte Gregor also jetzt, da Iwan sich selbst an ihn wandte, sich jeder Einmischung in die russisch-polnischen Angelegenheiten entziehen?

Mehr als durch die Art der Darstellung der Verhältnisse, war der Papst über das gänzliche Stillschweigen verwundert, mit dem Iwan über die religiösen Fragen hinwegging. Wenn etwas, dann war dieß im Stande, vor irrigen Hoffnungen zu bewahren. „Der Stil des Briefes," schrieb Cardinal di Como an den polnischen Nuntius, „ist ziemlich gewinnend; aber wem wie uns allen bekannt ist, daß dieß nicht von Iwans guten Absichten, sondern von den guten Niederlagen herrührt, die König Stephan ihm beigebracht hat, der kann sich von dieser Gesandtschaft um so weniger Gutes versprechen, als sich in dem Briefe über Religionsangelegenheiten kein Wort findet." Am 6. März verkündete Gregor den Cardinälen seinen Entschluß, einen Gesandten nach Rußland zu schicken. Man erinnerte sich, wie König Sigismund August ähnlichen Versuchen entgegengetreten war, und wollte deßhalb vor Allem Stephan für das Project gewinnen. Bereits im October des Jahres 1580 hatte der König von Polen von der Gesandtschaft Iwans Kenntniß erhalten und sofort gebeten, doch ja den Verleumdungen des Zaren kein Ohr leihen, sondern ihm sofort Nachricht geben zu wollen über den Gegenstand der Gesandtschaft. Noch ehe der Papst seinen Entschluß den Cardinälen kundgethan, war bereits ein Bote an den polnischen Nuntius abgegangen. Caligari sollte dem Könige die Vortheile darlegen, die aus Unterhandlungen des Heiligen Stuhles mit Iwan für ihn entspringen mußten. Es ward ihm vorweg mehrmals versichert, es liege in der Absicht des Heiligen Stuhles, daß sein Gesandter sich auf eine Vermittlung nur dann einlasse, wenn der Zar sich geneigt zeige zur Versöhnung mit der katholischen Kirche. Eine solche Versöhnung solle doch einem so frommen Christen wie Stephan am Herzen liegen. Bei dem Abschlusse des Friedens, den der König gewiß selbst wünsche, werde der päpstliche Bevollmächtigte sich stets Polen geneigter zeigen als Rußland, und sich mehr um Begünstigungen für Stephan als um Nachgiebigkeit für Iwan bemühen. Fern sei es endlich dem Papste, den König in seiner siegreichen Laufbahn aufhalten zu wollen, im Gegentheil wünsche ihm der Heilige Stuhl stets neue Siege, damit der Zar sich den päpstlichen Vermittlungsvorschlägen und seinen Absichten betreffs der Kirchenvereinigung desto zugänglicher zeige. Die Person des Vermittlers werde eine dem König

genehme sein, die Zahl seiner Begleiter sich auf acht bis neun Personen beschränken.

Wollte der Papst in diesem Schreiben an Stephan, in dem er die Union zur Bedingung weiterer Dienste machte und in den Vordergrund stellte, einen Gegensatz schaffen zu Iwans Brief? Oder war diese Versicherung nur ein einstweilen in Aussicht genommenes Mittel, Polens Widerstand zu brechen, das sich nach den Umständen und nach Stephans Antwort richten mußte? Wie dem auch sei, Polens eigenes Interesse und Stephans eigene Zustimmung zwangen zu anderem Vorgehen.

Es blieb nur noch übrig, eine geeignete Persönlichkeit zu wählen, die als päpstlicher Legat die dem Papste zufallende Aufgabe in seinem Sinne zu lösen vermochte. Ueber diese konnte kaum ein Zweifel sein. Anton Possevino, geboren 1534, vereinigte alle Eigenschaften in sich, die für ein solches Amt wünschenswerth waren. Von apostolischem Eifer entflammt, hatte er bereits in mehreren überaus schwierigen Unternehmungen ebenso durch seine große Frömmigkeit und Hingebung an den Apostolischen Stuhl sich ausgezeichnet, wie durch seine diplomatische Gewandtheit, die in den verwickeltsten Lagen die geeignetsten Mittel zu finden und in den größten Schwierigkeiten sie anzuwenden verstand, einen glücklichen Erfolg gesichert. Ganz besonders aber empfahl ihn für die russische Mission seine genaue Kenntniß der Beziehungen der nordischen Mächte zu einander, die er sich auf einer zweimaligen Gesandtschaft bei Johann III. von Schweden erworben hatte. Bei Gelegenheit dieser Missionen hatte ihn Stephan kennen und schätzen gelernt, da Possevin vorübergehend in Polen und Lithauen hatte weilen müssen. Zur Zeit, wo der polnische Nuntius Caligari sich bemühte, im Geheimen einen Boten nach Moskau gelangen zu lassen, hatte Possevin mit ihm in Verhandlung gestanden, um dieß Project von Schweden aus zu bewerkstelligen. Hatte nicht Possevin auch dadurch sein Interesse für Rußland bekundet, daß er einen Russen und mehrere Ruthenen nach Rom zur Ausbildung gesendet? Kein Wunder, wenn bereits Caligari zugleich mit der Nachricht (2. Februar 1581), der Großfürst von Moskau entsende einen Boten nach Rom, die Erwartung aussprach, er werde binnen kurzem Possevin als päpstlichen Gesandten bei sich erblicken. Kaum hatte Gregor XIII. Kenntniß von dem Inhalte des Briefes, den Schewrigin überbracht, als er Possevin, damals Secretär der Gesellschaft Jesu, berief, daß er sich mit demselben zum Zaren zurückbegebe. Der demüthige Ordensmann brach bei der Kunde von diesem Befehle in Thränen aus und beschwor den Cardinal di Como

bei allen Heiligen, doch seiner schonen zu wollen. Vergeblich, das Opfer mußte gebracht werden, und Possevin traf seine Vorbereitungen zur Abreise. Sollte seine Mission Erfolg haben, so mußte er sich genau über die Verhältnisse Rußlands unterrichten. Mit Eifer las er also Herberstein, Giovio und Levenclaius, und Gregor XIII. selbst theilte ihm die Berichte der polnischen Gesandtschaft von 1570 mit, während Commendone ihm die allzu vertrauensselige Abhandlung Cobentzls zur Verfügung stellte und aus dem päpstlichen Archive die Breven Leo's X., Clemens' VIII., Julius' III., Pius' V. an die Zaren Wasili III. und Iwan IV., sowie den Brief Gregors XIII. an Morone übergab. Das wichtigste Document war indeß die geheime Instruction Gregors XIII., die Possevin zwei Hauptaufgaben zuwies. Vor Allem sollte er, nachdem er auf dem Wege in Venedig Handelsverbindungen dieser Republik mit Rußland vermittelt, den Frieden zwischen Zar und König herbeiführen. War dieser Friede gesichert, so sollte er Iwan für eine allgemeine Waffenverbindung gegen die Türkei gewinnen, ein Bündniß, das, wenn möglich, als Grundlage und Bürgschaft seiner Dauer die Vereinigung mit der katholischen Kirche haben sollte. Gregor verhehlte sich die Schwierigkeiten, auf die Possevin treffen mußte, durchaus nicht. Und so ward ihm die Behandlung der religiösen Fragen nicht als unerläßliche Vorbedingung für die Friedensvermittlung auferlegt. In erster Linie, so wiederholte der Papst in einer vertraulichen Audienz den venetianischen Gesandten am 28. April desselben Jahres, handelt es sich um den Frieden. Rußland zu bekehren, ist wenig Hoffnung, indeß muß man doch auch in dieser Richtung wenigstens einen Versuch machen, sobald die erste Angelegenheit die Möglichkeit hierzu bietet. Auch soll der geringste Erfolg, der für die Zukunft als Ausgangspunkt dienen kann, genügen, wenn mehr nicht zu erreichen ist. Wären Possevins Bemühungen um die Kircheneinigung von Erfolg begleitet, so sollte eine feierliche Gesandtschaft beiderseits das Weitere feststellen.

(Fortsetzung folgt.)

Aug. Arndt S. J.

„Das Licht Asiens“.

Die christlichen Missionäre, welche in die buddhistischen Länder Ostasiens kamen, waren nicht selten erstaunt über die auffallende Aehnlichkeit, die sie zwischen dem Buddhismus und dem Christenthum in mehr denn einer Beziehung zu entdecken glaubten. Sie gaben in ihren Berichten diesem Erstaunen oft in der naivsten Weise Ausdruck und sprachen wohl gar die Hoffnung aus, daß die vielfache Uebereinstimmung in den religiösen Anschauungen den Buddhisten eine bedeutende Erleichterung für den Uebertritt zum Christenthum bieten würde. Wie bitter sollten sie sich in diesen Erwartungen getäuscht sehen! Gar bald mußten sie inne werden, daß die scheinbaren Aehnlichkeiten rein äußerliche Dinge betrafen, daß aber der innere Kern des Buddhismus das gerade Gegentheil der Fundamentalgrundsätze des Christenthums sei. Selbst der allerelendeste Fetischismus und Schamanismus bildet keinen so schreienden Gegensatz zur Lehre Christi, als der ursprüngliche und unverfälschte Buddhismus. Die Beweise für diese Behauptung werden wir später sehen. Die Gegensätze mußten natürlich über kurz oder lang mit aller Wucht aufeinanderstoßen, und nach wenigen Jahrzehnten kam es dahin, daß das Christenthum in Ostasien keine fanatischeren und unversöhnlicheren Gegner hatte, als die buddhistischen Bonzen. Die Geschichte Japans weiß davon zu reden.

Zum zweiten Male wurde die Aufmerksamkeit Europa's auf den Buddhismus gelenkt, als in unserem Jahrhundert das Studium der morgenländischen Sprachen einen ungeahnten Aufschwung nahm und den Schlüssel lieferte zum Verständniß einer großen Literatur, von deren Dasein man bis dahin in Europa nur wenig oder nichts gewußt hatte. Ceylon, Tibet, China und andere Länder mußten auf einmal ihre literarischen Schätze ausliefern, die sie Jahrhunderte mit solcher Eifersucht gehütet und den Blicken der Uneingeweihten verborgen hatten. Unter anderem wurden auch buddhistische Werke theils in vollständigen Uebersetzungen, theils in Auszügen erst engeren, dann immer weiteren Kreisen in Europa bekannt.

Das war eine sehr erwünschte Vermehrung unserer Kenntnisse, für

die wir den Gelehrten, welche durch ihre ausdauernde Anstrengung dieselbe ermöglicht haben, zu nicht geringem Danke verpflichtet sind.

Aber wie es zu geschehen pflegt, wo die Wissenschaft sich einen Tempel baut, ist der Irrthum gleich zur Hand und baut sich eine Kapelle daneben. Die Gegner des Christenthums glaubten in der neuerschlossenen buddhistischen Literatur eine schneidige Waffe zur Bekämpfung der ihnen so verhaßten Religion Christi gefunden zu haben. Wie! sagten sie, dem Christenthum soll die Welt Gesittung und Kenntniß der erhabensten Wahrheiten verdanken? Zeigt uns denn nicht jede Schrift, die aus dem buddhistischen Asien zu uns herüberkommt, daß lange vor Christus eine Religion bestand, die durch den Tiefsinn ihrer Speculation und die Reinheit ihrer Sittenlehre dem Christenthum mindestens ebenbürtig ist? Ja noch mehr, deuten nicht die auffallendsten Uebereinstimmungen darauf hin, daß die Lebensgeschichte und die Lehre Christi eine, oft nicht einmal glückliche, Nachbildung der Geschichte und der Lehre Buddha's ist? So ist es also aus mit der Originalität des Christenthums! Buddha, Buddha ist der Mann! Was Gutes am Christenthum ist, verdanken wir dem Königssohn von Kapilavastu und seiner Lehre; das Uebrige ist nichts als jüdische Entstellung.

So hat schon mit großer Emphase Schopenhauer der Welt verkündet (Parerga, 3. Aufl., II. Bd. S. 407). Freilich hat seine Autorität nicht viel zu bedeuten; denn vor Lästerzungen wie Schopenhauer braucht keine Wissenschaft und keine Religion sich zu fürchten. Eine rasend gewordene Muse wird niemanden durch ihre Reize verlocken. Schlimmer wird die Sache schon, wenn Männer auftreten, die scheinbar mit dem Ernst und der Ruhe eines wahren Gelehrten ähnliche Sätze vertheidigen; auch diese Beschämung ist der Wissenschaft nicht erspart worden.

Im Jahre 1869 sprach sich der Engländer Matthew Arnold in seinem Buche „Literatur und Dogma" mit bitterer Ironie darüber aus, daß Derartiges im Namen der Wissenschaft hatte behauptet werden können. Doch M. Müller beruhigte ihn mit den Worten: „Ich gebe ihm (Arnold) gern zu, daß bei solchen Sätzen, wie er citirt, einem gebildeten Mann der Verstand stehen bleibt. Aber sind denn diese Sätze von irgend einem Gelehrten von Fach unterschrieben? Hat irgend jemand, der die Vedas oder das Alte und Neue Testament im Original lesen kann, jemals solche Dinge gesagt, als: daß die religiösen Theorien der Arier von Persien und Indien nach Palästina gewandert seien und dort sich des Stifters des Christenthums und seiner größten Apostel, des Paulus

und Johannes, bemächtigt hätten; daß dieselben auf diese Weise zu größerer Vollkommenheit gelangten und ihren wahren ursprünglichen Charakter einer transcendentalen Metaphysik wieder gewannen, indem die Doctoren der christlichen Kirche sie weiter und weiter entwickelten?“ (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, S. 33.) Nein! Freilich, Fachmänner und überhaupt Männer, denen etwas daran liegt, die Wissenschaft nicht in Verruf zu bringen, werden solche Ungereimtheiten nicht behaupten. Es ist ganz gewiß: Wenn jemand versuchen wollte, mit wirklich wissenschaftlichen Gründen das Christenthum aus dem Buddhismus, oder aus dem Brahmanismus, oder aus den Veden geschichtlich abzuleiten, der würde, wenn er ehrlich wäre, bald an der Ausführbarkeit seines Unternehmens verzweifeln oder, falls er um jeden Preis sein Ziel zu erreichen versuchte, sich selbst vor der ganzen wissenschaftlichen Welt an den Pranger stellen.

Wer mit irgend einem Scheine von Erfolg das Christenthum durch den Buddhismus bekämpfen will, für den gibt es nur einen Weg, wenn er nämlich, abgesehen von jedem historischen Zusammenhang, nachzuweisen sucht, daß der Buddhismus an innerem Werth und innerer Schönheit dem Christenthum nahe stehe. Indessen dieses mit wissenschaftlichen Gründen darthun zu wollen, wäre wieder ein unmögliches Unterfangen. Später wird sich Gelegenheit bieten, einen solchen Vergleich in Kürze anzustellen, und dann wird sich ohne Schwierigkeit zeigen, daß Tag und Nacht nicht verschiedener sein können als Christenthum und Buddhismus. Immerhin aber mag zugestanden werden, daß die Jünger Gautama's in ihren Lehren und Legenden neben einem Wust von Abgeschmacktheiten auch manches aufbewahrt haben, was sinnig, schön, ansprechend ist. Sammelt man nun diese Bestandtheile und scheidet sorgfältig alles allzu Abgeschmackte und Widerwärtige aus, so ist es nicht unmöglich, ein reizendes Bild zu bieten. Wohl wäre es ein einfacher Betrug, wenn ein Philosoph oder Historiker ein solches Bild zeichnen und als getreues Conterfei buddhistischen Denkens und Glaubens ausgeben wollte. Wie aber, wenn es ein Dichter thäte?

Einen solchen Dichter hat der Buddhismus thatsächlich gefunden in der Person Edwin Arnolds. Im Jahre 1879 veröffentlichte dieser ein in fünffüßigen Jamben geschriebenes episches Gedicht unter dem Titel: „The Light of Asia or the great Renuntiation. Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism“ (Das Licht Asiens oder die große Entsagung. Leben und Lehre Gau-

tama's, Fürsten von Indien und Gründers des Buddhismus). Vor uns liegt die 31. Auflage vom Jahre 1885. Aber Arnold wird nicht nur gelesen, nicht nur mit Lob überhäuft, sondern, wenn wir den Zeitungen glauben können, hat er eine Bewegung zu Gunsten des Buddhismus hervorgerufen, die zum Theil aus abenteuerlicher Phantasterei, zum Theil mit nicht weniger komischem Ernst eine Erneuerung der Menschheit durch die Lehre Buddha's anstrebt. Nur ein Beispiel. Eine gewisse Miß O'Brien reiste nach Ceylon und ließ sich dort in die buddhistische „Kirche" aufnehmen, um dann das Apostolat des Buddhismus in Europa zu versuchen (The Tablet 1885, 12. Dec., S. 927). Daß eine überspannte Frau auf solche Einfälle gerathen kann, darf freilich nicht mehr Wunder nehmen, wenn Männer, die höchst wahrscheinlich auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen, in einem ganz ähnlichen Sinne Dithyramben auf Arnolds Gedicht schreiben, wie dieß in der „Revue des Deux Mondes" vom 1. August 1885 geschah. Dort sucht nämlich E. Schuré seinen Lesern darzuthun, daß Arnold uns den wahren, ächten Buddhismus schildere, und daß wir auf Grund dieser Schilderung Buddha als würdigen Bruder Christi anerkennen müssen. Wer einen von diesen beiden Sätzen glaubt, der muß in wunderbaren Hallucinationen befangen sein.

Mag nun einem Dichter manches erlaubt sein, jedenfalls darf er nicht eine geschichtlich bekannte Persönlichkeit in ihr gerades Gegentheil verkehren. Inwiefern Arnold hier gefehlt hat, werden wir später sehen. Zweifelsohne muß es dem Dichter gestattet sein, ja von ihm mit Recht gefordert werden, daß er die fremdartigen Ideen und Ausdrucksweisen in eine uns verständliche Sprache übersetzt; denn eine wörtliche Wiedergabe der buddhistischen Texte würde für die meisten Leser das ungenießbarste Kauderwälsch sein. Aber in dieser Beziehung darf der Dichter nicht so weit gehen, daß er uns verführt, unsere eigene Anschauungsweise anderen zu unterschieben. Dann verletzt auch der Dichter die Wahrheit und gibt uns kein idealisirtes Abbild, sondern ein wirkliches Zerrbild seines Gegenstandes. In diesen Fehler ist Arnold verfallen. Sein Buddha und sein Buddhismus sind nicht mehr, was ihr Name besagt. Viele charakteristischen Züge sind weggelassen, und der Erzähler wie der Held der Erzählung reden eine Sprache, die zum großen Theile dem Christenthum eigenthümlich ist und wohl christliche, aber keine buddhistischen Begriffe wiedergeben kann. Auf diese Weise entsteht dann allerdings ein Gemälde, welches sehr christlich aussieht; aber die christlichen Züge sind eben christlich und nicht buddhistisch, und das Buch Arnolds muß dadurch sehr

schädlich wirken, daß es unerfahrene Leser zu der Meinung verführt, Buddha habe Dinge gelehrt, an die er doch nie gedacht hat, ja die das gerade Gegentheil seiner Lehre sind.

Begnügen wir uns jetzt damit, einen kurzen, aber möglichst getreuen Auszug aus dem Werke Arnolds zu geben. Zum richtigen Verständniß muß man sich vorstellen, die Erzählung aus dem Munde eines Buddhisten zu vernehmen, wie Arnold ausdrücklich bemerkt; denn nur so verliert Manches den Charakter des allzu Sonderbaren. Die einleitenden Verse lauten in der Uebersetzung also:

Das heil'ge Buch vom Heilande der Welt,
Von Buddha — Prinz Siddartha einst genannt —,
Wer ist wie er in Himmel, Höll' und Erd'
So hehr und weis' und gut und mitleidsvoll!
Der uns gelehrt Nirvana und Gesetz.
Geboren ward er so der Welt zum Heil:

Nach seinem letzten Tode (denn er war schon oft in den verschiedensten Gestalten auf Erden erschienen) hatte er dreimal zehntausend Jahre unter den Geistern des Himmels zugebracht; da kam für ihn die Stunde der Wiedergeburt. Die Königin Maya, Gemahlin des Königs Suddhodana von Kapilavastu, träumte in derselbigen Nacht, ein Stern von wunderbarer Schönheit in Gestalt eines weißen Elephanten mit sechs Stoßzähnen senke sich in ihren Schooß. Als sie erwachte, fühlte sie sich von einer überirdischen Freude beseligt, und mit ihr zitterte die ganze Natur vor Wonne, als wenn ein Flüstern durch sie ginge:

Ihr Todten, sprach's,
Die neu ihr leben sollt, ihr Sterbenden,
Erhebt euch, hört und hofft! Buddha ist da!

Und bis in die Unterwelt drang das Vorgefühl des Friedens. Als aber die Traumdeuter von dem Traume hörten, sprachen sie: „Einen Knaben wird die Königin gebären, der die Menschen aus der Unwissenheit erlösen soll!" Unter einem Baume, der seine Zweige schützend über sie deckte, brachte Maya ihren Sohn zur Welt. Engel trugen ihn in den Palast, und Freude war im Himmel über Buddha's Erscheinen. Ein großes Fest wurde unter unendlichem Jubel in der Königsstadt gefeiert; zahlreiche Gäste strömten herbei.

Unter den Fremden kam
Ein heil'ger Greis, Asita, dessen Ohr,
Taub für die Welt, des Himmels Stimmen lauscht'.
Er hörte betend unter'm Feigenbaum
Das Lied der Deva's bei Buddha's Geburt.

Als er in den Palast kam, grüßte ihn der König, und Maya wollte ihren Sohn ihm zu Füßen legen.

Doch als den Prinzen sah der alte Mann,
Rief er: „O Königin, nicht so!“ und warf
Sodann sich achtmal in den Staub und sprach:
„O Kind, ich huld'ge dir; wahrlich, du bist's!
Ich seh' das Rosenlicht, das Mal am Fuß,
Die hehren Zeichen all, dreißig und zwei,
Sowie die mindern achtzig; du bist Buddh,
Gesetzeskünder, Heil für alles Fleisch.
Doch ich werd' sterben bald, wie mich verlangt.
Es sei, nachdem ich dich geseh'n. . . .
An deinem königlichen Stamm, o Fürst,
Ein Himmelslotus blüht: O glücklich Haus!
Doch ach, dereinst durchbohren muß ein Schwert
Dein Herz um dieses Kind.“

Dann sagte er den baldigen Tod der Mutter voraus, welcher nach sieben Tagen eintrat. Prinzessin Mahaprahapati wurde dem Kinde eine sorgsame Pflegerin und zweite Mutter. Als der Knabe acht Jahre alt geworden war, sollte er in den Wissenschaften unterrichtet werden. Der König berief zu diesem Zweck den weisen Viswamitra. Doch kaum hatte der Unterricht begonnen, da gab Prinz Siddartha schon so wunderbare Antworten, daß Viswamitra ihm staunend zu Füßen fiel und sprach: „Du solltest mein Lehrer sein, nicht ich der deine; denn du weißt alles, was in den Büchern steht.“ Dabei war Siddartha ein Muster von Bescheidenheit und Sanftmuth, was ihn aber keineswegs hinderte, der erste Reiter, Jäger, Wagenlenker zu sein, kurz, seine Altersgenossen in allen edeln Künsten zu übertreffen.

Nur Eines beunruhigte den König. Das zarte, mitfühlende Herz des Prinzen schärfte dessen Blick für alles Weh dieser Erde, und selbst wo andere nur lautere Freude und Lust sahen, da schaute er im tiefsten Grunde eitel Jammer und Noth. An einem schönen Tage wollte ihm der König die Herrlichkeit und Fruchtbarkeit des Landes zeigen. Zuerst war der Prinz entzückt über das Leben und Treiben und die allgemeine Fröhlichkeit. Doch bald lagerte sich Trauer über sein Antlitz;

denn tiefer blickt' er, und er sah
Den Dorn, der auf des Lebens Rose wuchs.
Wie sich der Landmann müht' in saurem Schweiß
Um seinen kargen Lohn, und wie er trieb
Den Zugstier durch des Mittags Feuergluth,

Die glatten Flanken stachelnd. Wie den Wurm
Die Eidechs' und die Schlang' die Echse fraß,
Und Bussard beide. Wie der Habicht raubt'
Dem Otter seine Beute, die er fing;
Den Bulbul Sperber, Bulbul aber jagt'
Den bunten Schmetterling. Und so was lebt,
Es lebt vom Mord, dem Morde selbst geweiht.
Vom Tod sich Leben nährt. Der Erde Glanz
Ein großes, grauses Schlachten nur verhüllt.
Vernichtungskampf vom Wurme bis zum Mensch,
Der Seinesgleichen niedermacht. Ein Krieg
Auf Erden zwischen Schwach und Stark. Nicht Luft,
Nicht Wasser beut ein sicheres Versteck.
Geh! laß mich sinnen einen Augenblick!

Von diesem Tage an wurde der Prinz immer in sich gekehrter und nachdenklicher, so daß der König sich mit Bangen an eine Weissagung erinnerte, Siddartha werde entweder ein mächtiger Fürst werden, der seine Feinde unter die Füße trete, oder aber ein strenger Büßer, welcher der Weisheit zu Liebe Allem entsage. Offenbar deutete die ganze Geistesrichtung Siddartha's auf das Letztere. Ein solches vermeintliches Unglück zu verhüten, war der innigste Wunsch des Königs, und seine Minister riethen ihm, seinem Sohne eine Braut zu suchen, die im Stande wäre, allen Trübsinn aus dessen Seele zu verscheuchen.

Es geschah. Die Töchter des Landes wurden zu einem Hoffeste geladen und dem Prinzen vorgestellt. Keine vermochte seine Neigung zu gewinnen, bis als die Letzte von allen, Yasodhara, erschien. Ein Blick aus ihren Augen, und die Sache war entschieden. Als später Buddha von seinen Jüngern gefragt wurde, wie das gekommen, sagte er, Yasodhara sei schon einmal in einer frühern Periode des Daseins seine Gemahlin gewesen; ja als er (Buddha) einmal vor Myriaden Jahren als Tiger auf Erden gelebt, habe er sich im harten Kampfe mit anderen Tigern Yasodhara als seine Tigerbraut erobert. Daher sei die alte Liebe sofort in neuen Flammen aufgelodert.

Auch jetzt muß Siddartha sich seine Braut nach indischer Sitte erst in Kampfspielen gewinnen. Glorreich überwand er alle seine Mitbewerber und führte Yasodhara als die Seine heim in jenen Feenpalast, den sein Vater ihm hatte bauen und mit aller orientalischen Pracht auf das Reichste ausstatten lassen. Die Gärten waren ein ewig grünendes und blühendes Paradies, bewässert von krystallklaren Bächen, welche niederströmten vom Himalaya, der die herrliche Landschaft im Norden begrenzte,

ein Blick zum Bezaubern schön. Im innersten Theile des Gartens stand der Palast, aus Marmor gebaut, mit den kostbarsten Steinen verziert. Plätschernde Fontänen verbreiteten liebliche Kühle, duftende Blumen hauchten ihre Wohlgerüche aus, und buntbefiederte Vögel erfüllten mit ihrem Gesange die Luft. Die inneren Gemächer des Palastes erhielten durch farbenprächtige Fenster ein mildes Licht und waren stets von balsamischer Luft durchströmt. Reichbesetzte Tafeln boten alles, was der Gaumen sich nur wünschen konnte. Tänzerinnen und Sängerinnen spielten den Prinzen in Schlummer und empfingen ihn sofort beim Erwachen wieder mit ihren fröhlichen Liedern und Reigen. Tod, Krankheit, Schmerz durfte nicht genannt, geschweige denn gesehen werden. Was sich nicht blühendster Gesundheit erfreute, wurde sofort aus dem Palast verwiesen; geschäftige Hände entfernten selbst jeden Abend die hinsterbenden Blumen und welken Blätter, damit das Auge des Prinzen am Morgen nichts als ungeschwächte Lebensfülle erblicke.

Aber was nützte der Menschen Vorsicht gegen das Verhängniß? In den Träumen der Nacht kam es über Siddartha und Geisterstimmen flüsterten es aus den Lüften: Vergehen muß die Pracht und Lust, und Leiden ist der Antheil der meisten Menschen auf Erden. Von dir erwartet die Menschheit Erlösung; drum auf, Sohn Maya's, deine Stunde ist gekommen, Alles zu verlassen, um für Alle Alles zu gewinnen!

Laß Lieb' um Liebe, um der Leiden Macht
Zu brechen, wähle Trauer statt der Pracht.

Das Lied einer Sängerin, welches von den Wundern fremder Lande berichtete, machte im Prinzen die Sehnsucht rege, auch einmal, trotz des Verbotes seines Vaters, sein Liebesgefängniß verlassen zu dürfen und zu sehen, wie die Menschen draußen leben, denken und fühlen. Der König gewährte den Wunsch, ließ aber vorher in Kapilavastu verkünden, daß beim Zuge des Prinzen durch die Stadt kein Lahmer, Blinder, Kranker, kurz keinerlei Elend sich zeigen dürfe; alles solle in Glanz und Lust und Jubel erscheinen. Der Befehl wurde pünktlich ausgeführt, und Siddartha's Herz ward freudig bewegt, als er sah, daß andere Menschen ebenso glücklich seien, wie er selbst bisher gewesen. Unter dem Jauchzen der Menge fuhr er zur Stadt hinaus. Da plötzlich kriecht aus einer Höhle am Wege ein Bettler hervor, in schmutzige Lumpen gehüllt, ein alter, alter Mann mit zitternden Gliedern, zu einem Skelette abgemagert. Mit der einen Hand stützte er sich mühsam auf einen Stock, die andere streckte er um Almosen aus, und mit halberstickter Stimme rief er: „Eine Gabe,

gute Leute; denn ich bin am Sterben!“ Schnell wollte man den Bettler entfernen; aber der Prinz hatte ihn schon bemerkt und fragte erstaunt, ob denn dieß unglückliche Geschöpf ein Mensch sei und ob je Menschen so geboren würden. Und als er die Antwort erhielt, dahin komme der Mensch im Alter, auch ihm und Yasodhara stände ein ähnliches Loos bevor,

Zum Wagenlenker sprach sogleich der Prinz:
„Kehr' um und fahre mich nach Haus zurück;
Nicht ahnt' zu seh'n ich, was mein Aug' geschaut.“

Während er die nächste Nacht schlaflos zubrachte, hatte sein Vater sieben Träume, die ihm andeuteten, daß nunmehr nahe bevorstehe, was er lange gefürchtet. Und wirklich, als der Prinz kurz nachher einen Pestkranken und dann ein Leichenbegängniß sah, da war sein Entschluß gefaßt, den trügerischen Freuden Lebewohl zu sagen und in tiefer Einsamkeit nach einem Heilmittel für das unermeßliche Weh der Welt zu forschen.

In einer Nacht ließ er sein bestes Pferd satteln und eilte unter dem Schutz der Dunkelheit davon, Vater, Gattin und Kind zurücklassend. Und als der Morgen im Palaste die Trauerkunde von seiner Flucht zur Gewißheit erhob, war Siddartha bereits so weit, daß alle Nachforschungen nach ihm vergeblich blieben.

Im fernen Magadha, dem Reiche des Königs Bimbisara, wohnten auf einem Berge büßende Einsiedler. Diesen schloß sich Buddha an, lebte wie sie von Almosen, fastete und wachte, und sann Tag und Nacht und Nacht und Tag über das eine große Problem des Uebels. Alle, mit denen er umging, gewann er durch außerordentliche Milde und Sanftmuth; er mahnte, freilich umsonst, die Mönche ab von den grausamen Selbstpeinigungen und Selbstverstümmelungen, predigte gegen die Darbringung von blutigen Opfern zu Ehren der Götter und suchte vielmehr den Menschen Mitleid mit allen Geschöpfen einzuflößen.

Sechs Jahre hatte er so zugebracht; vom vielen Fasten war seine edle Gestalt bis zur Unkenntlichkeit verändert, so daß er eines Tages erschöpft in eine tiefe Ohnmacht fiel: und doch war seine Sehnsucht nach Erkenntniß nicht befriedigt. So dämmerte es ihm allmählich, daß er bisher nicht den rechten Weg eingeschlagen, und in diesem Gedanken wurde er bestärkt durch eine Unterredung mit einer einfachen Frau aus dem Volke, die ihm erklärte, wie sie zufrieden sei mit ihrem Schicksale und die Hoffnung hege, daß gute Thaten nicht in's Nichts versinken, sondern auch nach dem Tode ihre Früchte tragen, wie aus dem Reiskorn, das in der Erde stirbt, ein grüner Halm mit fünfzig Körnern keimt.

Voll Verwunderung hörte Buddha hier die Weisheit ausgesprochen, die er bislang umsonst gesucht. Er verabschiedete sich von der Frau und setzte sich unter einen Bodhibaum, um über das Gehörte nachzudenken.

Jetzt hatte die Stunde der Erlösung geschlagen. In selbiger Nacht wurde Siddartha ein Buddha (Erleuchteter) und zog dann aus, um der Welt seine Lehre zu verkünden. Doch zuvor mußte er noch einen Kampf bestehen mit Mara, dem Fürsten der Finsterniß, der, um die Erlösung zu verhindern, mit der Versuchung zu allen Sünden auf Buddha einstürmte. Zuerst kam die „Selbstsucht":

„Bist Buddha du," sprach sie, „laß ohne Licht
Die Welt nur sein; genug, daß du bist du
Ohn' Ende. Auf! der Götter Glück ist dein
Ohn' Wandel, Sorg' und Müh'." Doch Buddha sprach:
„Was recht du sprichst, ist falsch; dein Trug ein Fluch.
Betrüge jenen, der sich selber sucht."

Siegreich überwand er auch alle folgenden Anfechtungen; der höllische Spuk verschwand. Und um die vierte Wache erreichte Siddartha die höchste Stufe des irdischen Buddhathums. Das Geheimniß des Schmerzes und der Weg zur Befreiung vom Schmerz lag offen vor seinem Blick. Im selben Augenblicke dämmerte der Morgen am Horizonte, und ein Tag erhob sich, der alle Wesen mit ungeahnter Seligkeit erfüllte. Friede war auf der ganzen Erde, die Traurigen wurden getröstet, die Kranken gesundeten; der Hirsch weidete in des Tigers Nähe, der Hase spielte unter des Adlers Nest, und die Devas sangen Jubellieder in den Lüften.

Unterdessen hatte ununterbrochener Kummer geherrscht in Suddhodana's Palast, und Yasodhara verzehrte sich in Gram, nur wenig getröstet durch ihr Söhnlein Rahula, das sie unaufhörlich an seinen Vater Siddartha erinnerte. Jetzt nach sieben Jahren langen Harrens kam endlich die erste Nachricht von dem Prinzen durch fremde Kaufleute nach Kapilavastu. Sofort wurden diese an den Hof beschieden und erzählten, daß sie selbst Siddartha gesehen hätten, und daß dieser höher an Ruhm und Ehren gestiegen als alle Könige der Welt, daß er ein Buddha geworden sei und die Menschen von allem Leid erlösen werde. Sie berichteten alle Begebenheiten seit seiner Flucht, und wie er jetzt schon viele Jünger gesammelt und bereits auf dem Wege sei, um auch in seiner Heimath den Seinen die neue Lehre zu verkünden.

Der König sandte seinem Sohne Boten entgegen, die ihn bitten sollten, doch schleunigst zu kommen und Thron und Land in Besitz zu

nehmen. Aber die Boten trafen Buddha gerade beim Predigen und waren so hingerissen von seinen Worten, daß sie, ihren Auftrag vergessend, sich sofort als seine Jünger ihm anschlossen. Boten um Boten sandte der König; alle hatten das gleiche Schicksal, bis endlich einer die List gebrauchte, sich die Ohren mit Wolle zu verstopfen und so seine Botschaft auszurichten. Buddha antwortete, er werde kommen, und ganz Kapilavastu bereitete sich auf seinen Einzug. Yasodhara ließ sich in einer Sänfte vor die Stadt tragen, um dort unter den ersten ihren Gemahl zu begrüßen. Man wartete und wartete; niemand erschien. Nur ein armer Mönch in gelbem Gewande mit dem Bettelnapf in der Hand zog des Weges und bat in den Häusern um etwas Reis. Er fiel allen durch sein einnehmendes Wesen auf. Sobald er an die Sänfte Yasodhara's kam, sprang diese plötzlich heraus, warf sich dem Pilger zu Füßen und rief: „Siddartha, mein Herr!" Als der König aber von diesem Aufzuge seines Sohnes hörte, wurde er sehr erzürnt und bestieg sein Pferd, um seinem Sohne entgegenzureiten und ihm Vorwürfe zu machen über solche Entwürdigung des königlichen Hauses. Doch ein Blick aus Buddha's milden und majestätischen Augen entwaffnete des Vaters Zorn, und nach einer kurzen Unterredung war Suddhodana für seines Sohnes Lehre gewonnen.

Auf einer Wiese hielt Buddha eine große Versammlung, welcher der König, Yasodhara und alle Vornehmen des Landes beiwohnten. Dort predigte er seine Lehre in einer Weise, daß die Todten auferstanden und die Götter vom Himmel stiegen, um seinen Worten zu lauschen. Der Tag wollte nicht untergehen, als schon die Nacht heraufgekommen war, so daß Tag und Nacht zugleich war. Buddha redete in einer Sprache, und doch verstanden ihn alle, auch die Fremden, ja selbst die Thiere schienen zu horchen. Buddha aber lehrte also:

Das Unendliche läßt sich nicht in Worte fassen. Was darum die heiligen Bücher von Brahma und dem Beginn der Dinge erzählen, ist eine Fabel oder wenigstens nicht die letzte Wahrheit. Es ist überhaupt nutzlos, nach solchen Dingen zu forschen. Die einzig wichtige Frage ist die nach Leben und Tod und Freud' und Leid und dem endlosen Wechsel der Dinge, der mit eiserner Nothwendigkeit nach bestimmten Gesetzen erfolgt. Zu beten und zu büßen, ist nutzlos; die Götter selbst sind ohnmächtig. Jeder muß sein eigener Erlöser sein. Gute Thaten haben gute, böse böse Folgen. Die Gegenwart ist nur die Frucht der Vergangenheit und der Same der Zukunft. Schlechter Same kann keine guten Früchte

bringen, und umgekehrt. Die Engel im Himmel wie die Teufel in der Hölle ernten nur die Früchte ihrer Werke. Doch nichts hält ewig; der Engel kann ein Teufel, und der Teufel ein Engel werden. Jeder Mensch ist im Stande, über den höchsten der Götter hinaufzusteigen, aber auch zum Wurme hinunterzusinken. Das Rad der Existenz dreht sich ohne Unterlaß; das Unterste kommt zu oberst, das Oberste zu unterst.

Doch nur wer sich freiwillig an die Speichen dieses Rades klammert, ist dem Fluch des ruhelosen Wechsels unterworfen. Erlösung ist möglich; denn tiefer als die Hölle, höher als der Himmel, jenseits der letzten Sterne, ferner als Brahma's Wohnung thront eine göttliche Macht, die allein dauert, und von der alles Gute kommt. Sie gibt der Rose ihre Farbe und dem Lotus seine Gestalt; sie webt in dunkler Erde aus dem stillen Samen das Gewand des Frühlings; sie malt die Wolken und leiht dem Pfauen seine Farbenpracht; sie leuchtet in den Sternen und hat zu Dienern Licht, Wind und Regen. Sie hat auch des Menschen Herz geschaffen und alle Wesen mit Liebe erfüllt, daß selbst die Wölfin ihre Jungen säugt. Sie tödtet und macht lebendig, und all ihr Wirken zielt nur darauf hin, alles Uebel allmählich zu vernichten. Auch das verborgene Gute belohnt sie, und straft das unbekannte Böse. Sie sieht Alles und wird, wenn auch langsam, doch sicher die Forderungen strengster Gerechtigkeit durchführen. Sie zürnt nicht und verzeiht nicht, sondern wägt nur auf genauer Wage alle Thaten ab. Der Mörder zückt darum den Stahl gegen sich selbst, der Dieb raubt nur, um zurückzuerstatten.

So das Gesetz, das uns zum Rechtthun führt,
Das niemand hemmen, niemand beugen kann.
Sein Herz ist Liebe, und sein Ziel und End'
Ist Friede und Vollendung süß. Nimm's an!

Mit Recht sagen die (brahmanischen) Bücher: Jedermanns Leben ist das Ergebniß seines früheren Daseins. Aus Sesam wächst Sesam, und aus Korn Korn. So sproßt des Menschen Leben aus dem guten und bösen Samen, der ehedem ausgesäet wurde. Wenn jemand aber, den Ursprung des Uebels erkennend, das Leiden geduldig erträgt und sich müht, nach besten Kräften Gutes zu thun, so stirbt das Böse ab, das Gute gewinnt an Kraft, und so wird er bei seinem Tode das Samenkorn zu einer vollkommeneren Existenz aussäen. Sein Tod selbst wird endlich für ihn der Beginn eines Lebens sein, welches vollkommener ist als alles, was wir mit diesem Namen benennen.

Kein eitler Wunsch wird quälen ihn, nicht Schuld
Beflecken mehr, nicht Erden-Lust noch -Leid
Des Friedens Ruh' ihm stören. Tod nicht mehr
Noch Leben sein. Befreit

Geht in's Nirvana er. Mit Leben eins,
Lebt er doch nicht; voll Glück ohn' Sein ist er
Om, Mani, Padme, Om! Der Tropfen fällt
In's lichtdurchstrahlte Meer!

Zu diesem seligen Zustande zu kommen, werden die Menschen einzig durch die Unwissenheit gehindert, welche sie verführt, den Schein für Sein zu nehmen. Darum muß man vor Allem die „vier edeln Wahrheiten“ lernen. Die erste Wahrheit bezieht sich auf den Schmerz und lehrt, daß auch die scheinbare Lust dieses Lebens nur ein großes Elend ist. Die zweite Wahrheit belehrt uns über die Ursache des Schmerzes, welche die Begierde oder die Selbstsucht ist, indem der Mensch allerlei zu haben wünscht, was er nicht hat, und so unglücklich wird. So lange die Begierde nicht gänzlich abgestorben ist, kommt der Prozeß der Entwicklung nicht zur Ruhe. Die dritte Wahrheit zeigt, daß der Schmerz nur vernichtet werden kann durch die vollständige Unterdrückung der Selbstsucht; denn mit der letzten Begierde erstirbt auch der letzte Schmerz. Die vierte Wahrheit weist den Weg zur Erreichung dieses Zieles oder den achtfachen Pfad: Rechte Lehre, rechten Vorsatz, rechte Rede, rechtes Betragen, rechte Reinheit, rechte Gedanken, rechte Einsamkeit, rechte Entzückung. Doch der Weg ist zu hoch für die meisten. Deßhalb soll aber niemand verzweifeln; denn wer nicht Kraft in sich fühlt, gleich nach einem so hohen Stande zu streben, der thue in dem seinen Gutes so viel er kann. Auf diese Weise wird er den Samen ausstreuen, aus dem einst höher gemuthete Wesen entsprossen, so daß, wenn auch nicht auf einmal, so doch in fünf Stufen jener selige Zustand erreicht wird, in welchem alle Begierde todt ist, nicht nur die niedere, sondern auch die Begierde nach Leben überhaupt und das Verlangen nach dem Himmel. Wer dahin gelangt, der ist im Nirvana, den beneiden selbst die Götter; denn sein Glück dauert ewig, während das ihrige dem Wechsel unterworfen ist. Darum

Hinan den Pfad! Hin, wo der Heilquell springt,
Der löscht den Durst. Wo ew'ge Freude blüht
Und jeden Weg mit Lust durchwebt. Wo Stund'
Um Stund' in Wonne glüht!

Gesetzes Schatz ist mehr als Edelstein,
Als Honig süßer; seine Seligkeit

Ist ohn' Vergleich. Fünffach ist das Gebot,
Das Leben dir verleiht:

Tödt' nicht — aus Mitleid —, keinem Wesen schad',
Sei's noch so klein, auf seinem Himmelspfad.

Gib gern und nimm, doch keinem nimm mit List,
Gewalt und Trug, was ihm zu eigen ist.

Nicht Lüg', Verleumdung, falsches Zeugniß sprich,
Des Herzens Reinheit zeigt im Worte sich.

Vermeid', was zu berauschen hat die Kraft;
Denn Seel' und Leib verdirbt der Soma-Saft.

Bleib' fern des Nächsten Weib; denn keusch und rein
Soll unser Fleisch nach dem Gesetze sein.

So sprach Buddha, und predigte das Gesetz der theilnehmenden Liebe zu allen Wesen, die besser als alle Opfer ist, welche man den Göttern bringt. Die ganze Nacht hindurch redete er. Doch fühlte niemand Ermüdung, sondern vielmehr waren alle neu gekräftigt und belebt. Suddhodana, Yasodhara und Rahula nahmen als die ersten das Gesetz an und betraten den Weg zum Nirvana. Wie aber Buddha dann auszog, um der ganzen Welt seine Lehre zu verkünden, und wie er starb gleich anderen Menschen, und wie seither ungezählte Schaaren ihm nachfolgten zum Nirvana, „wo das Schweigen wohnt“, das ist alles in den heiligen Büchern ausführlich niedergeschrieben. Der Erzähler aber bittet zum Schlusse um Verzeihung, daß er einen so hohen Gegenstand nur so ungenügend darzustellen wußte, und fleht dann zu Buddha:

O Bruder, Führer, des Gesetzes Licht,
O Freund, zu dir ich meine Zuflucht nehm'!
Ich flieh' zu deinem heiligen Gesetz,
Zu deinem Orden nehm' ich Zuflucht, Om!
Der Thau ist auf dem Lotus. Sonne, komm
Und heb' zur ew'gen Welle mich hinauf,
Om, Mani, Padme, Hum! Die Sonne kommt,
Der Tropfen sinkt in's lichtdurchstrahlte Meer!

Mit diesen Worten endet „The Light of Asia“, dasjenige Gedicht, das wohl an Erfolg seines Gleichen in unseren Tagen nicht hat. Die landschaftlichen Schilderungen gehören unstreitig zu den schönsten Partien der Erzählung, so z. B. die Beschreibung des Himalaya; ebenso ist über die Darstellung des Hoflebens in Kapilavastu der ganze Zauber orientalischer Poesie ausgegossen. Die didaktischen Abschnitte lassen den Buddha Gefühle und Gedanken aussprechen, die zum größten Theile jedem edeln

Herzen sympathisch sein müssen. Dazu die außergewöhnliche Kraft und Harmonie der Sprache.

Diese Vorzüge sollen nicht im mindesten geläugnet oder bekrittelt werden. Aber entschiedene Einsprache ist gegen den Umstand zu erheben, daß Arnold sich den Anschein gibt, als könnten die Leser aus seinem Werke das wahre Wesen des Buddhismus kennen lernen. „In dem folgenden Gedichte," heißt es in der Vorrede, „habe ich versucht, eine Darstellung des Lebens und Charakters und der Philosophie des edeln Helden und Reformators, Prinzen Gautama von Indien, Begründers des Buddhismus, zu geben. Vor einem Menschenalter wußte man in Europa wenig oder nichts von diesem großen Glauben Asiens, der doch 24 Jahrhunderte hindurch bestanden hat und heute an Zahl seiner Bekenner und geographischer Ausdehnung jedes andere Bekenntniß übertrifft. Vierhundertundsiebenzig Millionen [?] unseres Geschlechtes leben und sterben in dem Glauben Gautama's. . . . Mehr als ein Drittel aller Menschen [?] verdanken ihre moralischen und religiösen Ideen diesem glorreichen Fürsten, dessen Persönlichkeit, wenn auch aus den geschichtlichen Quellen unzulänglich bekannt, dennoch, mit Einer Ausnahme, als die höchste, edelste, heiligste, wohlthätigste in der Geschichte des Geisteslebens dasteht. . . . Die Erklärung eines so alten Systems, wie ich sie hier bieten kann, ist naturgemäß unvollständig. . . . Aber mein Zweck ist erreicht, wenn ich eine richtige Vorstellung von dem erhabenen Charakter des edeln Fürsten und von den Grundzügen seiner Lehre gebe. . . . Die von mir angedeutete Auffassung des ‚Nirvana', ‚Dharma', ‚Karma' und der übrigen Hauptzüge des Buddhismus sind wenigstens die Frucht bedeutender Studien und der festen Ueberzeugung, daß ein Drittel des Menschengeschlechtes nie dahin hätte gebracht werden können, an leere Abstractionen oder an das Nichts als den Ursprung und den Höhepunkt des Seins zu glauben."

Diese Sätze machen offenbar den Eindruck, als ob Arnold in uns den Glauben wecken wolle, sein Buddha und sein Buddhismus stimme mit dem der buddhistischen Religionsbücher vollkommen überein. Das ist aber, wie wir schon hier bemerken, durchaus nicht der Fall. Vielmehr hatte Arnold dem Buddhismus christliche Ideen und Anschauungen aufgepfropft, ähnlich wie die meisten Buddhisten einfach ihr altes Heidenthum mit dem Buddhismus verschmolzen und ohne wesentliche Aenderung ihrer religiösen Anschauungen Buddha einfach zum obersten ihrer Götter gemacht haben. Was Arnold am Buddhismus so bewunderswerth findet,

ist nichts, als was er aus der christlichen Religion in den Buddhismus hineingetragen hat, und so liegt seinem Gedicht eine dem Christenthum unabsichtlich dargebrachte Huldigung. Diejenige Zeitung, welche dem Gedichte Arnolds am meisten Lobsprüche gespendet und in welcher Arnold selbst zahlreiche Artikel über den Buddhismus veröffentlicht hat, „The Daily Telegraph" (2. März 1886), wirft die Frage auf, wie die christlichen Missionäre sich zum Buddhismus stellen sollten, und gibt den Rath, den Buddhismus möglichst zu lassen wie er ist und nur mit etwas theistischeren Anschauungen zu versehen; denn das Zurücktreten der Gottesidee sei der wunde Fleck des Buddhismus. Das ist es aber gerade. Ohne Gott können die Worte Tugend, Verdienst, Gesetz u. s. w. gar nicht jene hohe Bedeutung haben, welche das Christenthum ihnen beilegt. Indem Arnold diese Worte dem Christenthum entlehnte und dazu noch andeutete, dieselben gäben ächt buddhistische Ideen wieder, führte er ohne Zweifel viele seiner Leser in Irrthum, indem diese glaubten, Buddhismus und Christenthum seien nur in unwesentlichen Stücken verschieden und stimmten wesentlich überein. Durch diesen Irrthum allein konnten sie den Buddhismus liebenswürdig finden.

Kein Wunder, daß die ceylonesischen Buddhisten, von denen Arnold sich zum Danke für den Dienst, welchen er ihnen geleistet, eine große Ovation darbringen ließ, durch den Mund ihres Oberbonzen ganz besonders ihre Zufriedenheit damit aussprachen, daß er es verstanden habe, „die Werke ihres Stifters den westlichen Völkern in einer so reizenden Form vorzulegen" („Daily Telegraph", 2. März 1886). Arnold antwortete, die großen Tugenden ihres Stifters seien es gewesen, die ihn zu dem Gedichte begeistert; denn als er dieselben betrachtet, sei der Wunsch in ihm rege geworden, es möchten auch andere davon Kenntniß nehmen und einsehen lernen, daß man nicht in jeder fremden Religion einen Angriff auf die eigene zu sehen brauche, sondern daß von allen großen Religionen das Wort gelte: „Sie sind zwar nicht alle gleich, aber sie sind alle schön."

Nein, jede Unwahrheit als solche ist häßlich. Der Buddhismus, weniger noch als Volksreligion denn als philosophisches System, ist unwahr, und diese Unwahrheit mit christlichen Ideen verdecken zu wollen, ist eine neue Unwahrheit. Mit Recht sagt darum ein Kritiker über Arnolds Werk: „Ob der Dichter die Absicht hatte oder nicht, jedenfalls hat er thatsächlich in seinem Gedichte viel gethan, um das mit den buddhistischen Texten wenig bekannte literarische Publikum zu der Meinung zu

bringen, daß zwischen der Geschichte Buddha's und Christi eine Uebereinstimmung herrscht, die sich selbst bis auf die charakteristischsten Worte Christi erstreckt. In der That, wenn die Deutschen einen gewissen Zweig der Literatur als Tendenzschriften bezeichnen, so können wir mit gutem Rechte das ‚Licht Asiens‘ ein Tendenzgedicht nennen.“ So Dr. Kellogg in seinem Werke „The Light of Asia and the Light of the World“, auf welches wir demnächst zurückkommen werden.

Christian Pesch S. J.

Die Aufhebung des Edictes von Nantes.

Im October des vorigen Jahres erinnerte die protestantische Welt an ein Ereigniß, welches vor 200 Jahren die Geister in große Aufregung versetzt hatte und auch seitdem als ein eclatanter Beweis für die Unduldsamkeit der römisch-katholischen Kirche gerne benutzt wurde: an die Aufhebung des Edictes von Nantes durch König Ludwig XIV. im Jahre 1685.

Nach den großen Bürgerkriegen, welche Frankreich in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts verwüstet hatten, gab der vom Calvinismus übergetretene Heinrich IV. in seinem sogen. Edicte von Nantes (3. April 1598) seinem Volke ein Friedensinstrument, welches nach seinen Absichten die Zwietracht beseitigen, Ordnung und Toleranz begründen und dem durch Kriege erschöpften Lande die Basis einer ungestörten, bürgerlichen Entwicklung gewähren sollte. Zwar blieb die katholische Religion die herrschende Staatsreligion; nichtsdestoweniger aber wurde auch der reformirten, wenige Orte wie Paris ausgenommen, der freieste Spielraum gewährt. Von weittragender Bedeutung waren die bürgerlichen Rechte, welche das Edict den Reformirten einräumte.

Die Protestanten, so bestimmte der Artikel 27, haben dieselben staatsbürgerlichen Rechte, wie die Katholiken. Eigene Gerichtskammern, wie die von Paris, von Castres, Bordeaux, Grenoble, sprachen Recht für die Reformirten und erfreuten sich derselben Privilegien wie die regelmäßigen Parlamente (Art. 30. 31).

Selbst vor den Gerichten niedern Ranges war es den Protestanten gestattet, ohne Angabe ihrer Gründe drei Richter zu verwerfen (Art. 65);

immer aber mußte der katholische Richter einen Gehülfen von der andern Religion beiziehen (Art. 66). Außer diesen gewiß nicht zu unterschätzenden Zugeständnissen verblieben laut des Brevet vom 30. April 1598 sämmtliche feste Orte, welche die Reformirten bis zum August 1597 innegehabt hatten, mit allen Kriegsvorräthen auf acht Jahre im Besitze der Hugenotten, thatsächlich aber bis zum Jahre 1629, als Richelieu ein- für allemal die politische Selbständigkeit des Hugenottenbundes vernichtete. Einige dieser Städte, wie La Rochelle, Montauban, Nîmes, waren von der Regierung ganz unabhängig; sie erhielten weder Statthalter noch Besatzungen, sondern verwalteten sich selbst und schützten ihre Mauern durch eigene Bürgergarden. Andere standen zwar unter einem Statthalter und mußten Militär in ihr Gebiet aufnehmen; allein sowohl der Gouverneur, welcher ein Protestant sein mußte, als auch die Garnison waren praktisch nur vom Protestantenbunde abhängig; die Regierung hatte nur das eine Recht, den Sold und die Gehälter zu bezahlen.

Wie gut es Heinrich mit seinem Edicte auch gemeint haben mag, er täuschte sich bitter. Der Calvinismus, welcher seiner Natur nach jeder monarchischen Staatsgliederung feindselig gegenübersteht[1], versuchte zu wiederholten Malen, sich in Frankreich eine vom Königthum unabhängige republikanische Existenz zu erringen. Vom Auslande, namentlich von England, unterstützt, bekämpften die Calvinisten Frankreichs bis zum Jahre 1629 die legitime Regierung Ludwigs XIII. 50 000 Mann konnte ihr Bund in's Feld stellen, und gegen 200 feste Orte waren in ihrer Gewalt. Wie auf vielen anderen Gebieten, so war es auch hier Richelieu, welcher das bedrohte Königthum vom Untergang rettete. Er brach die

[1] Saint-Lambert, gewiß ein unverdächtiger Zeuge, spricht sich folgendermaßen über die politischen Gesinnungen der Calvinisten aus: „Der republikanische Geist, ja der demokratische Geist, welcher immer unter den Calvinisten herrschte, war der Monarchie ebenso entgegengesetzt, als die katholische Religion derselben günstig ist“ (Catéchisme universel. Paris 1798 s. IV. p. 349). Im Jahre 1789 beanstandete Saint-Lambert die Berufung der Calvinisten zur allgemeinen Ständeversammlung: „In einer Monarchie sollte man die Calvinisten niemals zur Ständeversammlung zulassen, namentlich nicht in dieser Zeit, wo sie ihre Intriguen und ihre rebellischen Umtriebe mit dem Geschrei der Pariser vereinigen könnten . . . . Ich verlange zwar für die Calvinisten Duldung und hoffe auch, daß man dieselbe gewährt; allein die Calvinisten sollen sich dieselbe zu verdienen suchen. Ich kann sie der Duldung so lange nicht für würdig erachten, als sie Feinde der monarchischen Regierung zu sein scheinen. Bis diese Metamorphose eintritt, kann man nach meinem Urtheile das Verfahren der englischen Regierung gegen die Presbyterianer sich zur Richtschnur nehmen auch ihnen gegenüber“ (Voeux adressés aux états généraux de 1789). Vgl. ferner „Stimmen aus Maria-Laach“, Bd. XXIX. S. 272.

Festen des Hugenottenbundes und strich, mit Ausnahme der Artikel, in welchen Heinrich die Cultusfreiheit gewährleistet hatte, alle rein politischen und bürgerlichen Vorrechte.

Ludwig XIV. ging noch weiter. Seiner Regierung war es vorbehalten, den Protestantismus so gut wie ganz in Frankreich auszurotten. — Was Richelieu den Reformirten noch gelassen, fiel seiner Politik zum Opfer; ein Privileg nach dem andern schwand, und als schließlich durch äußere, scheinbare Bekehrungen die Zahl der Anhänger Calvins sehr gering geworden war, fiel, als das letzte Bollwerk, das Edict von Nantes selbst.

I.

Die Gesinnungen Ludwigs gegen die Protestanten waren vom Anfange seiner Regierung an keineswegs freundschaftliche. Es erklärt sich dieß hinlänglich aus der Erbitterung, mit welcher das katholische Frankreich überhaupt eine Secte betrachten mußte, welche ihm nichts weniger als sympathisch war. Schon der kalte, herz- und gefühllose äußere Cult des Calvinismus wirkte abstoßend auf den französischen Nationalcharakter. Dazu kam die Erinnerung an all' das Unheil, welches die Jünger Calvins über Frankreich gebracht: die Erinnerung an die Opfer der Bürgerkriege, die zerstörte Heimath, die hingeschlachteten Priester, die geraubten Kirchengüter, die Anmaßung, mit welcher die Sectirer den schwachen Regierungen ein Privileg nach dem andern mit den Waffen in der Hand abgetrotzt hatten. „Mein Großvater," so äußerte sich daher einmal Ludwig XIV., „liebte die Calvinisten, mein Vater fürchtete sie; ich liebe sie nicht, noch fürchte ich sie."

Das thatsächliche Benehmen Ludwigs gegen seine reformirten Unterthanen war nicht zu allen Zeiten dasselbe. In der ersten Hälfte seiner Regierung hielt er sich ziemlich genau an die Bestimmungen des Edictes. So sagt er selbst in den Denkwürdigkeiten, welche er in seinen ersten Regierungsjahren für seinen Sohn zusammenstellte, er wolle die Protestanten nicht durch neue Gewaltmaßregeln bedrücken, er wolle ihnen alles zugestehen, was von den früheren Regierungen ihnen bewilligt worden sei, aber auch nichts darüber; das Edict solle zwar ausgeführt, aber strengstens interpretirt werden:

„Was die Gnaden angeht, welche von mir allein abhängen, so bin ich entschlossen, den Protestanten keine zu gewähren. Ich will sie dadurch ohne Gewalt veranlassen, von Zeit zu Zeit an sich selbst zu denken,

warum sie sich freiwillig der Vortheile berauben, welche sie mit meinen übrigen Unterthanen theilen könnten. Gelehrige beschloß ich durch Belohnungen zu gewinnen; den Bischöfen schärfte ich ein, an ihrer Belehrung zu arbeiten und die Aergernisse zu entfernen, welche uns die Protestanten entfremden." [1]

Diesen Grundsätzen blieb Ludwig bis zum Jahre 1668 im großen Ganzen treu. Zunächst war es eine unbestimmte Furcht vor den Hugenotten selbst, welche ihn bewog, seine Politik gegen dieselben zu ändern. Der venetianische Gesandte erwähnt wenigstens unter den Gründen, welche Ludwig zum Abschluß des Aachener Friedens (1668) drängten, „die Hugenottengefahr" [2]. Ob eine wirkliche Gefahr vorhanden war, wissen wir nicht; jedenfalls aber hatte Ludwig auf die Treue seiner protestantischen Unterthanen keine allzufeste Zuversicht. Der Krieg mit Holland (1672—1678) trug außer seinem politischen auch einen religiösen Charakter und mußte naturnothwendig die Sympathien der französischen Calvinisten dem Feinde zuwenden. Diese Befürchtung allein, auch wenn sie grundlos gewesen wäre, konnte hinreichen, den König zu bestimmen, an die Herstellung der innern Einheit seines Reiches ernstlich zu denken.

Die religiös-politische Einheitsidee ist es daher vor Allem, welche Ludwig zu seiner bekannten Politik antrieb. Als nach der Aufhebung des Edictes Ludwig in tausend Bildern und Gedichten als neuer Karl, als zweiter Konstantin gefeiert wurde, zeigte man auch ein Bild, auf welchem viele Uhren dargestellt waren, welche alle von einer Centraluhr Maß und Bewegung empfingen; darunter standen die bezeichnenden Worte: Lex una sub uno. Lex una sub uno könnte man füglich als Motto über die ganze Geschichte Ludwigs XIV. setzen. Lex una sub uno war die Idee des Gallicanismus und trieb zum Kampfe gegen Innocenz XI. Lex una sub uno ward auch den Protestanten zum Verhängniß.

Nach Ludwigs Ideen ist einem großen Reiche vor Allem die innere Einheit nöthig; ohne sie kann kein Reich bestehen. Colbert Croissy gab dem brandenburgischen Gesandten auf dessen Anfrage, warum die Regierung die Protestanten verfolge, kurz und bündig die Antwort: Grund sei der große Nutzen, welcher dem Reiche aus der religiösen Ueberein-

---

[1] Oeuvres de Louis XIV, I. 84; bei Schott, Aufhebung des Edictes von Nantes, S. 36.

[2] L'armata navale d'Inghilterra nella riviera di Bordeos, quella d'Olanda alle Roccelle; gli Ugonotti in arme. Bei Ranke, Französische Geschichte, III. 516.

stimmung nothwendig erwachse[1]. Auch der kaiserliche Botschafter Lobkowitz bezeichnet in einer Depesche vom 8. November 1685 einerseits die Furcht vor einer eventuellen Conspiration der Hugenotten mit den Feinden im Auslande und andererseits das Streben nach Einheit im Innern des Landes selbst als die Ursachen der Hugenottenbekehrungen und der Aufhebung des Edictes. Er schreibt[2]: „Es ist gewiß, daß der Befehl zu einer so wichtigen Sache ... angesehen werden muß nicht als die Consequenz kirchlicher Erwägungen, sondern politischer. Hier sind viele der Ansicht, die auch ich für die richtige halte, daß der König von Frankreich die Absicht hat, sich dieser günstigen Conjunctur eines katholischen Königs von England zu bedienen, nämlich um sicher zu sein vor jeder Erhebung innerhalb seines Königreiches, und vor der Hülfe, welche derselben durch die benachbarten Seemächte geleistet werden könnte ... Dagegen hofft er zuversichtlich, daß Ew. Majestät und die anderen Fürsten, nach beendetem Türkenkriege, ihre Armeen reduciren oder abdanken werden, und daß er demgemäß dann, nachdem er inzwischen der innern Einigkeit und des Gehorsams in seinem Reiche sich versichert, neue Ansprüche hervorsuchen kann, um wieder, wie zuvor, ehe man von der andern Seite zu einem Entschlusse der Waffen kommt, Eroberungen zu machen ohne Krieg."

Auch die letzten Worte des österreichischen Botschafters verdienen unsere Aufmerksamkeit; sie spielen nämlich an auf die Eroberungen, welche Ludwig im Elsaß gemacht hatte, zu einer Zeit, wo Alles im tiefsten Frieden sorglos dahinlebte und niemand Arges ahnte. Ein ähnliches Strategem befürchtet Lobkowitz auch jetzt, und wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir behaupten, er habe dieselben Vermuthungen gehegt, welche der Prinz Wilhelm von Oranien in einem Briefe vom 25. October 1685 aussprach. Demzufolge hätte Ludwig bei seiner Hugenottenpolitik sich noch größere politische Ziele gesteckt und weitgehende diplomatische Schachzüge unternommen. Ob Oranien Recht hatte oder nicht, lassen wir dahingestellt; jedenfalls aber geht aus seinen Ausführungen hervor, daß nach seiner Ansicht den Maßregeln Ludwigs großentheils politische Erwägungen zu Grunde lagen.

„In Betreff der Frage," so schreibt Oranien, „weßhalb der König von Frankreich zur Zeit die Hugenotten mit solcher Härte behandelt, sind

---

[1] L'importance et l'interest d'un si grand bien que celui de voir tous les sujets du royaume réunis dans une même religion (Spanheim, 7. Januar 1686).

[2] Vgl. O. Klopp, Fall des Hauses Stuart, III. 107.

die seiner Politik Kundigen der Ansicht, daß als der Beweggrund nicht ausreicht die Annahme eines Eifers für die katholische Religion, noch eines Gewissensdranges, noch seines Hasses gegen die Hugenotten, sondern daß man einen ganz besonders feinen politischen Plan voraussetzen müsse. . . . Viele nämlich sind der Ansicht, daß der König von Frankreich seit einigen Jahren mit großem Mißvergnügen erfüllt ist über die Bündnisse katholischer und nichtkatholischer Fürsten zur gemeinsamen Vertheidigung gegen die Uebermacht Frankreichs . . . Demgemäß läßt er auf geschickte Weise ausstreuen, daß er über diese Dinge heimlich einverstanden sei mit allen katholischen Fürsten und namentlich mit Rom. Dadurch hofft er die Nichtkatholiken in Sorge und Furcht zu setzen und sie zu einem Religionsbündnisse unter sich zu bringen. Dieses Bündniß würde, nach seiner Ansicht, die Katholiken zu einem ähnlichen Bündnisse bewegen. Und damit hätte der König von Frankreich dieses sein Ziel der Entzweiung erreicht.

„Man sagt ferner, es sei der Wunsch des Königs von Frankreich, daß die nichtkatholischen Fürsten, aus Mitgefühl über die Leiden ihrer Brüder in Frankreich . . . gegen die Katholiken in ihren Ländern vorgehen mögen mit der entsprechenden Härte. In Folge dessen würde man sich gegenseitig erhitzen. Die dadurch angefachten Leidenschaften würden jene Bündnisse zwischen Katholiken und Nichtkatholiken zersprengen, abermals zum Vortheil des Königs von Frankreich . . .

„Von der Erkenntniß dessen aus sind alle Heilmittel anzuwenden zum Zwecke des Mißlingens. Diejenige Regierung, welche durch das Beispiel des Königs von Frankreich sich reizen ließe zur Nachahmung, würde demgemäß für seine Pläne arbeiten. Namentlich für den Kaiserhof wird dieser Plan eine reife Erwägung erfordern . . .

„Nicht minder scheint es, daß auch der römische Hof den gefährlichen Plan des Königs durchschaut. Denn das Uebergreifen der Macht desselben ist unvereinbar mit der Autorität Roms, und dort wird man nicht vergessen des Wortes, daß beim Krähen des Hahnes Petrus bitterlich weinte.“ [1]

Der österreichische Botschafter im Haag benutzte mit Erfolg diesen Brief, um die Generalstaaten von einer Katholikenverfolgung und somit von einer Cooperation mit Ludwig zum Unheile Europa's abzuhalten.

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß Ludwig nur aus Politik

[1] Vgl. O. Klopp, Fall des Hauses Stuart, III. 110 ff.

den Protestantismus zu vernichten suchte und von keinerlei religiösen Motiven geleitet worden sei. So lesen wir in der Relation des venetianischen Gesandten Girolamo Venier vom Jahre 1689: „Der große Eifer des Königs, die immer wachsende Zahl der Protestanten, die leichte Mühe, welche man bei den ersten Executionen anzuwenden hatte, bekräftigte das Ministerium in seinem Vorhaben und das fromme Gemüth des Königs bei diesem großen Unternehmen. Man beklagte es, unthätig sein zu müssen zu einer Zeit, wo so viele Fürsten für die Christenheit thätig waren (Türkenkrieg), und wo Frankreich in so heftigem Streite mit dem römischen Hofe war: der Ehrgeiz erwachte, und der Eifer, etwas Großes für die Religion zu thun, regte sich; der Hof gab sich daher dem Gedanken hin, die Hugenotten zu vernichten. Das Staatsinteresse kam dazu; denn da sich alle Hugenotten verheiratheten, war diese unheilvolle Bevölkerung dermaßen im Wachsen, daß man bereits fürchtete, sie möchten die Mehrzahl erlangen.“ [1]

Dieß sind die Gründe, von welchen Ludwig bei seiner Politik gegen die Protestanten geleitet wurde. Französische Schriftsteller haben zwar versucht, das Andenken des „großen Königs“ so viel wie möglich von dem Vorwurf der Grausamkeit, mit welcher diese Politik durchgeführt wurde, zu reinigen, und wälzten daher die ganze Schuld auf den Kriegsminister Louvois. Ludwig sei von Louvois hintergangen worden, sagen sie; er habe von den militärischen Executionen der Intendanten nichts gewußt, Louvois habe die Vorgänge bemäntelt und allenfallsigen Beschwerden den Weg verschlossen. Daß Louvois einen sehr großen Antheil an den Maßregeln Ludwigs hatte, kann einem Zweifel nicht unterzogen werden. Er war ein tüchtiger, energischer Minister, aber mehr Soldat als Diplomat, mehr ein Mann der Ausführung als der Ueberlegung. Als Mitglied des Conseil nahm er an allen Berathungen theil, und niemand faßte die von Ludwig gegebenen Ideen mit solcher Begeisterung und Entschiedenheit auf wie er. In der Wahl der Mittel war er kein Scrupulant, namentlich liebte er die Gewaltmittel. So war er es, welcher Ludwig veranlaßte, gegen die Protestanten Militär in Anwendung zu bringen. „Er versicherte,“ berichtet Madame de Caylus, „daß der bloße Anblick der königlichen Truppen die Geister bewegen würde, lieber auf die Stimme der Hirten zu hören, welche man ihnen schicken würde.“ [2]

---

[1] Ranke, Französische Geschichte, V. 257.

[2] Souvenirs de Mad. de Caylus. Coll. Michaud, XXXII. 478.

Der Marquis de la Fare[1] macht ihm den Vorwurf, er habe das Unternehmen, nachdem es begonnen, bis auf's Aeußerste getrieben, und zu den Grausamkeiten gedrängt, welche man begangen; er habe mit Mitteln, welche von der Humanität sowohl wie von der Religion verurtheilt werden, es unternommen, in sechs Monaten 1600000 Menschen zu bekehren.

Auch bei den Berathungen über die Aufhebung des Edictes von Nantes nahm Louvois eine hervorragende Stellung ein. So bezeichnet der Abbé de Choisy ihn als den Mann, welcher am entschiedensten diese Maßregel betrieb und beschleunigte[2].

Demungeachtet aber bleibt Ludwig der intellectuelle Haupturheber aller Leiden, von welchen die protestantische Bevölkerung heimgesucht wurde. Die gegentheilige Ansicht findet nicht nur keine genügende historische Stütze, sondern ist schon in sich völlig unwahrscheinlich; denn ein Fürst wie Ludwig herrschte nicht bloß, sondern regierte.

Nachdem es einmal feststand, den Calvinismus in Frankreich zu vernichten, und man alle erlaubten wie unerlaubten Mittel dazu gebrauchte, konnte der Widerstand des Calvinismus nur ein kurzer sein. Louvois focht mit seinen Dragonern den Kampf aus. Das Mittel der Zwangseinquartierungen war schon ehedem in den Bürgerkriegen von den Protestanten gegen die Katholiken angewendet worden. Jetzt also brachte man die rohe, zügellose Soldateska ausschließlich und so lange bei protestantischen Familien unter, bis die geängstigten und mitunter schwer mißhandelten Quartierherren ihren Irrthum abschworen. Königliche Gesetze und Decrete, Parlamentserlasse, Geldbußen, Galeerenstrafen, Leibeshaft, Ausweisungen, Hinrichtungen thaten das Uebrige, so daß nach fünf Jahren, als er das Edict aufhob, Ludwig vor seinem Lande erklären konnte: „Da der beste und größte Theil unserer reformirten Unterthanen die katholische Religion angenommen hat und deßwegen die Ausführung des Edictes von Nantes und alles dessen, was zu Gunsten besagter, vorgeblich reformirten Religion bestimmt wurde, zwecklos geworden ist, so haben wir" u. s. w.[3]

Denselben Gedanken spricht Ludwig auch in dem Schreiben aus, welches er über die Aufhebung des Edictes an seinen Gesandten im Haag, d'Avaux, richtete:

---

[1] Mém. du Marquis de la Fare. Coll. Michaud, XXXII. 286.

[2] Mém. de Choisy. Coll. Pétit, LXIII. 284; bei Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jés., IV. 420.

[3] Einleitung des Decretes der Aufhebung, bei Du Mont, Corps diplomatique du droit des gens, VIII. 2, 117.

„Nachdem Gott der Sorgfalt, welche ich seit so langer Zeit aufwende für die Rückführung aller meiner Unterthanen zu der Kirche, den erwünschten Erfolg gegeben, und nachdem die täglich einkommenden Berichte von der unendlichen Zahl der Conversionen mir keinen Zweifel mehr übrig lassen, daß auch die Hartnäckigsten dem Beispiele der übrigen folgen werden, — bin ich sehr erfreut, Ihnen zu sagen, daß ich durch ein Edict jegliche Ausübung der vorgeblich reformirten Religion in meinem Reiche untersagt habe. Die Ausführung wird um so geringere Schwierigkeiten finden, da wenige Leute so halsstarrig sein werden, auch jetzt noch im Irrthume beharren zu wollen."[1]

Allein vor der Aufhebung selbst erhob sich eine Schwierigkeit, die Frage nämlich, ob das Edict Heinrichs überhaupt rechtsgültig aufgehoben werden könne? Man hat über diesen Gegenstand viel gestritten. Nach unserer Ansicht beging Ludwig, als er das Edict aufhob, wohl eine politische Unklugheit, keineswegs aber eine Rechtsverletzung im strengen Sinne.

Von einer Rechtsverletzung im eigentlichen Sinne kann unseres Erachtens bei der Aufhebung des Edictes von Nantes so lange keine Rede sein, als der Beweis, daß das Edict ein bindender Staatsvertrag gewesen, nicht geliefert ist. Weit entfernt, ein Staatsvertrag gewesen zu sein, war es nach Form und Inhalt ein eigentliches Gesetz. Die Ausdrücke: nous disons, nous déclarons, nous ordonnons, nous mandons, nous voulons, nous permettons, nous défendons deuten gleich den Substantiven loi, édit, ordonnance, mandement, tel est notre plaisir klar genug an, daß Heinrich als unabhängiger Gesetzgeber das Edict gab, daß es aus einer freien, königlichen Willensentschließung hervorgegangen ist. War aber das Edict ein Gesetz, so konnte es von jedem der Nachfolger Heinrichs rechtskräftig aufgehoben werden[2]. — Ein Vertrag setzt stets zwei Contrahenten voraus und muß demgemäß, um formelle Rechtsgültigkeit zu besitzen, von beiden Contrahenten garantirt, gewährleistet, unterschrieben sein. Von all dem finden wir im Edicte nichts. Das Edict ging nur vom Könige aus; er allein unterzeichnete es, und als

[1] Schreiben des Königs an d'Avaux, seinen Gesandten im Haag, bei O. Klopp, Fall des Hauses Stuart, III. 102.

[2] Von entscheidender Bedeutung wäre der Umstand, daß das Edict von den Parlamenten unter der ausdrücklichen Clausel einregistrirt worden sei, die Nachfolger Heinrichs IV. hätten die Freiheit, es zurückzunehmen, wenn sie es dem Vortheile der Religion und des Staates für angemessen erachteten. (Vgl. Höfler in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, VI. 634.)

Gegenzeichnungen figuriren nicht die Namen protestantischer Führer, sondern diejenigen der Parlaments- und Kronbeamten.

Forget hatte im Namen des königlichen Rathes, Voisin im Namen des Pariser Parlamentes, de la Fontaine als Generalprocurator der Cour des Aides, Bernard als Generalprocurator der Chambre des Comptes unterschrieben. Also ein Gesetz, nicht ein Staatsvertrag, wurde zu Nantes promulgirt [1].

In gleicher Weise spricht sich auch Grotius aus. Auch ihm ist das Edict von Nantes ein widerrufliches Friedensinstrument, aus Nützlichkeitsgründen erlassen und aus Nützlichkeitsgründen aufhebbar. „Norint illi, qui reformatorum sibi imponunt vocabulum, non esse illa foedera, sed regum edicta ob publicam facta utilitatem, et revocabilia, si aliud regibus publica utilitas suaserit.“ [2]

Die Ansichten des Grotius wurden jedenfalls auch von den Mitgliedern des Conseil getheilt. Der Herzog von Bourgogne erzählt uns wenigstens in seinen Memoiren den Vorgang folgendermaßen: „Bevor der König den letzten Schritt that, wollte er noch einmal mit einigen gelehrten und wohlwollenden Männern conferiren. In einem besondern Gewissensrathe, worin zwei Theologen und zwei Rechtsgelehrte sich befanden, kam die Angelegenheit zur Sprache, und das Endresultat bestand aus zwei Beschlüssen. Der erste lautete dahin, daß der König jedenfalls das Edict Heinrichs IV. rechtskräftig aufheben könne, und der zweite, daß Seine Majestät, die Erlaubtheit der Aufhebung vorausgesetzt, den besagten Widerruf der Religion und dem Wohle seiner Völker schulde. Der König wurde durch diese Antwort mehr und mehr in seinem Entschlusse bestärkt; er ließ aber fast noch ein ganzes Jahr verstreichen, damit derselbe noch mehr reife. Als endlich Seine Majestät im Conseil den Vorschlag machte, die letzte Entscheidung in dieser Angelegenheit zu treffen, beschloß man einmüthig, das Edict von Nantes aufzuheben.“ [3]

Im October 1685 wurde alsdann der Generalprocurator des Pariser Parlamentes nach Fontainebleau beschieden, und schon am 22. desselben

---

[1] Vgl. Du Mont, Corps diplomatique du droit des gens. Tom. V. Part. I. p. 545.

[2] Citirt bei Bausset, Vie de Bossuet. Coll. Migne. Bossuet, I. p. 567. Note 502.

[3] Vie de Bossuet par Bausset. Coll. Migne. Bossuet, I. 567. Es ist zu bedauern, daß die Namen der Theologen und Juristen uns nicht überliefert sind.

Monats wurde das Aufhebungsdecret von dem während der Ferien fungirenden Parlamentsausschusse registrirt. Sein Inhalt ist in Kürze folgender [1].

Art. 1 erklärt die formelle Aufhebung des Edictes sowie aller Declarationen, welche jemals zu Gunsten der Reformirten von den früheren Regierungen erlassen worden waren; zugleich verordnet er die Niederreißung aller protestantischen Kirchen im ganzen Königreiche.

Art. 2. „Wir verbieten unseren Unterthanen genannter reformirter Religion, sich zu gottesdienstlichen Uebungen zu versammeln."

Art. 3. „Wir verbieten ebenso allen Lehensherren, welchen Standes sie sein mögen, genannte Religion in ihren Schlössern oder auf ihren Lehensgütern auszuüben, und zwar unter Gefängnißstrafe und Einziehung ihrer Güter."

Art. 4. „Wir befehlen ausdrücklich allen Predigern, welche sich nicht bekehren wollen, unser Königreich zu verlassen, und dieß innerhalb 14 Tagen nach Veröffentlichung gegenwärtigen Edictes. Ein längerer Aufenthalt wird nicht gewährt, noch wird geduldet, daß während dieser 14 Tage eine Predigt oder eine Ansprache gehalten oder irgend eine andere Function vorgenommen werde, und zwar unter Galeerenstrafe."

Art. 5. „Wir wollen, daß alle Prädicanten, welche sich bekehren, ihr ganzes Leben hindurch, und deren Wittwen, so lange sie Wittwen bleiben, wie bisher befreit sein sollen von Steuern und Einquartierungen; überdieß lassen wir besagten Prädicanten eine lebenslängliche Pension bezahlen, welche um ein Drittel ihre bisherige Besoldung übersteigen wird. Die Hälfte besagter Pension soll auch deren Wittwen zukommen, so lange sie Wittwen sind."

Art. 6. „Wenn einer der bisher protestantischen Prädicanten sich der Advokatur zu widmen oder den Doctorgrad in den Rechten zu nehmen wünscht, so verordnen wir, daß ihnen die drei vorgeschriebenen Studienjahre erlassen und sie nach dem gewöhnlichen Examen zu Doctoren ernannt werden, und daß sie nur die Hälfte der gewöhnlichen Sporteln an die betreffende Universität zu entrichten haben."

Art. 7. „Wir verbieten, Schulen zu errichten zur Erziehung der Kinder in der reformirten Religion, und alles, was irgendwie als ein Zugeständniß zu Gunsten genannter Religion gedeutet werden könnte."

Art. 8. „Was die Kinder reformirter Eltern angeht, so wollen

[1] Du Mont, Corps universel diplomatique, VII, II. 117 ss.

wir, daß sie künftig von ihren bezüglichen katholischen Pfarrern getauft werden. Wir befehlen den Eltern, ihre Kinder zu diesem Zwecke in die Kirche zu bringen, und zwar unter Strafe von 500 Livres und nöthigen Falls einer noch größeren. Hernach sollen die Kinder in der katholischen apostolischen römischen Kirche erzogen werden, und wir befehlen den Ortsrichtern ganz ausdrücklich, darauf wohl Acht zu haben."

Art. 9. „Und um gegen jene, welche sich vor Veröffentlichung dieses Edictes aus unserem Königreiche entfernt haben, uns milde zu erweisen, so verordnen wir, daß, falls dieselben zurückkehren wollen, es ihnen innerhalb vier Monaten vom Tage der Bekanntmachung dieses Erlasses an gestattet sei, von ihren Gütern Besitz zu ergreifen und dieselben so zu genießen, als wären sie immer im Besitze derselben gewesen; hingegen sollen die Güter derjenigen, welche in genannter Frist nicht zurückkehren, auf Grund unserer Declaration vom 20. August dieses Jahres dem Fiscus verbleiben."

Art. 10. „Wir verbieten ausdrücklich und wiederholt allen unseren Unterthanen reformirter Religion, auszuwandern, den Familienvätern sowohl wie den Frauen und Kindern derselben; deßgleichen verbieten wir ihnen, ihre beweglichen Güter und sonstige Habseligkeiten fortzuschaffen, unter Galeerenstrafe für die Männer und unter Gefängnißstrafe, sowie Gütereinziehung für die Frauen."

Art. 11. „Wir befehlen, daß unsere früheren Verordnungen gegen die Rückfälligen nach Form und Inhalt vollzogen werden. Solche aber, welche sich noch nicht bekehrt haben, dürfen im Lande verbleiben und alle ihre bürgerlichen und persönlichen Rechte genießen, wofern sie sich jeder äußeren Cultushandlung enthalten. Zuwiderhandelnde verfallen den genannten Strafbestimmungen."

Das Lob, welches Ludwig durch die Aufhebung des Edictes von Nantes bei seinen nichtprotestantischen Unterthanen einerntete, überschritt alle Grenzen. Der Hof, die Akademie, alle Klassen der Bevölkerung priesen Ludwig als den neuen Konstantin, den zweiten Karl, dessen Anstrengungen es endlich gelungen sei, einen Feind zu überwinden, welcher bisher aller Versuche früherer Regierungen gespottet habe. Die zeitgenössische Literatur ist voll von bombastischen Lobeserhebungen und Declamationen. Gesänge, Oden und Episteln wechselten mit einander ab und besangen in allen Tonarten die „große That".

Claude François Ménétrier stellt den König hin als ein leuchtendes Vorbild für alle kommenden Geschlechter:

Was er für sich, was er für uns geleistet,
Dient unsrer Nachwelt ewig zu Exempeln.
Die Häresie, das Laster sind vernichtet,
Bedeckt vom Schutt von mehr als tausend Tempeln.
Die weite Welt verlangt, daß man errichtet
Ein hehres Denkmal solcher Tugend ....[1]

Die „Estampe commémorative de la révocation de l'édit de Nantes" feierte Ludwig in überschwänglicher, fast widriger Weise. Eine neue Sonne, hat der große König das lang ersehnte Licht gebracht und die dunkle Nacht in hellen Tag verwandelt:

Der kluge Ludwig durch der Glanz-Edicte Macht
Zerstreut die Finsterniß der rabenschwarzen Nacht[2].

Auch an Spottschriften und Spottbildern auf die Calvinisten fehlte es nicht. Die Schrift „La religion prétendue réformée aux abois" leistete darin das Meiste. Als ein altes krankes Weib liegt die Reformation auf dem Todbette; ein Arzt fühlt ihr den Puls, während Calvin am Kopfende des Bettes sitzt und eifrig für die Scheidende betet; allein

Der Schritt muß sein. Calvin und seine Boten,
Die fälschlich du für gute Aerzte hältst,
Befrei'n dich nicht vom Gange zu den Todten[3].

(Schluß folgt.)

A. Genelli S. J.

[1] Ce qu'il a fait pour lui, ce qu'il a fait pour nous,
A la postérité fournit de grands exemples.
Mais l'hérésie atteinte et le vice abattu
Sous les vastes débris de plus de mille temples
Veulent que l'univers en dresse à sa vertu . . .
(Capefigue, Louis XIV, I. 258 ss.)

[2] Louis par sa prudence et ses édits célèbres
Enfin a dissipé vos plus sombres ténèbres. (L. c.)

[3] Il faut passer le pas. Calvin et ses supports,
Que tu crois, mais en vain, de fameux médecins,
Ne te guériront point du passage des morts. (L. c.)

Von Island nach Norwegen.

Das war in alten Zeiten keine ungewöhnliche Fahrt, als noch die Seedrachen der Normannen alle Meeresküsten unsicher machten vom Nordcap bis zum Goldenen Horn in Constantinopel oder Miklagard, wie es damals hieß. Norwegen war für die Isländer jener Zeit nicht bloß ihr eigentliches Heimath- und Stammland, mit dem hundert Erinnerungen und gemüthliche Beziehungen sie noch verbanden, es war auch das nächste Stück des europäischen Continents, das sich von ihrer Felseninsel aus in wenigen Tagen erreichen ließ. Da wohnte ihr Primas, später auch ihr König. Von da kamen noch immer Bischöfe, Priester, Mönche herüber. Throndhjem und Bergen waren die nächsten Handelsplätze, an denen man sich die nothwendigsten Lebensbedürfnisse holen mußte, auch Weizen und Wein zum Opfer der heiligen Messe. Helden und Skalden, Gelehrte und große Männer gehörten durch ihr Wirken vielfach beiden Ländern zugleich an. Während die ganze ältere skandinavische Cultur hinüber nach Island wanderte, kamen später Isländer nach Norwegen zurück und wurden die ersten und größten Geschichtschreiber des norwegischen Volkes.

Heute ist das alles ganz anders geworden. Nur die Ostküste von Island wird noch häufig von norwegischen Fischern besucht. Sonst ist Island eben dänische Colonie, und aller regelmäßige Postverkehr geht über Kopenhagen. Weder im Seydisfjördr noch im Eskifjördr war ein Handelsschiff, das bald nach Norwegen abzugehen gedachte. So blieb uns nichts übrig, als den Heimweg wieder über die Faröer zu nehmen und, wie einst die Vikinger, dann die britannischen Küsten heimzusuchen. Unlieb war es mir im Grunde auch gar nicht, die merkwürdige Inselgruppe noch einmal zu sehen, welche schon im Mittelalter die Hauptstation zwischen Island und Norwegen bildete. In ihrem Klippenlabyrinth hat mancher verwegene Seeräuber Leben und Raub eingebüßt; an ihren Gestaden hat aber auch mancher Mönch und Bischof friedliche Rast gefunden, wenn er von Bergen oder Throndhjem gen Island fuhr.

Wir trafen sie dießmal in ganz anderer Beleuchtung als das erste Mal, fast frei von Gewölk, im Sonnenglanze eines wunderherrlichen Tages. Während des Vormittags tauchten sie als dunkler Streifen über dem weiten, einsamen Meere auf, von jedermann mit Freude begrüßt, obwohl wir erst dreißig Stunden unterwegs waren. Langsam traten dann die Höhen der mittleren Insel deutlicher hervor, der Slattaretindur auf Oesterö und der Skjellingsfjäld auf Stromö; die niedrige Insel Müggenäs schied sich klar von dem noch unentwirrten Complex der übrigen; endlich ließen sich auch diese an der Richtung ihrer Höhenzüge genauer erkennen. Wir hatten die ganze Nordfront der

wild zerklüfteten Felsengruppe vor uns und fuhren durch das breiteste ihrer Thore, zwischen den Inseln Kalsö und Oesterö, in das zackige Gewirre hinein. Sei es, weil kein Gewölke mehr die kahlen, melancholischen Bergeshöhen umhüllte, sei es, daß die noch frische Erinnerung an die isländischen Küstenbilder den Eindruck dämpfte: die ganze Inselgruppe kam mir jetzt kleiner und niedriger vor, die Felsen kahler und melancholischer; um so freundlicher dagegen die kleinen grünen Thalmulden, die sich dazwischen betteten, und die Gehöfte und Dörfchen, welche dieselben schmückten. Gegen 4 Uhr Abends hatten wir schon wieder das offene Meer nach Osten vor uns und bogen nach kurzer Fahrt um die Südspitze der Insel Oesterö in den kleinen Sund ein, welcher die Inseln Stromö und Naalsö trennt. Etwa um 5 Uhr warfen wir vor Thorshavn die Anker. Es war ein prächtiger Sonntag Abend; die Schiffe im Hafen und die Factoreien waren beflaggt, die Färinger, welche sich alsbald in Nachen an das Dampfboot drängten, in sonntäglichem Staat. Auch unser früherer Lootse, der wackere Zacharias, war unter ihnen, schüttelte uns freudig die Hand und brachte uns flink an's Ufer. Er war dießmal nicht zugeknöpft, sondern trug ein sonntägliches, wohlgestärktes Hemd von tadelloser Weiße zur Schau.

Gleich bei der Landung erhielten wir die betrübende Nachricht, daß einer der Katholiken, welche wir vor sieben Wochen besucht, der schon damals kranke Paul Jenssen, gestorben sei. Die heilige Communion, die ich ihm in seiner armen Fischerhütte gereicht, war die letzte seines Lebens gewesen. Manche der Protestanten drangen nach seinem Tode alsbald sehr lebhaft in den Propst von Thorshavn, daß er die Gelegenheit benützen möchte, um den „Abtrünnigen" recht ostensiv lutherisch zu beerdigen und so wenigstens im Tode wieder zu annectiren. Ganz konnte der Propst diese Zumuthung nicht von sich weisen. Paul mußte beerdigt werden, und man konnte die Leiche nicht aufbewahren, bis wir von Island zurückkämen. Der Propst übernahm also die Bestattung, mied aber dabei alles, was darauf hindeuten konnte, daß er den Verstorbenen noch als Mitglied seiner Gemeinde betrachtete, sagte vielmehr den Leuten, daß wohl in Kurzem katholische Geistliche von Island her kommen würden, um dem Verstorbenen nach seinem Ritus die letzte Ehre zu erweisen. Schöner und freundlicher konnte er nicht handeln. Da der Kapitän uns gesagt hatte, daß wir erst des andern Morgens 11 Uhr abfahren würden, so schickten wir alsbald Boten an die Wittwe des Dahingeschiedenen und an den braven Schmied Jakob, damit sie sich Morgens in der Frühe zur Einsegnung des Grabes einfinden möchten. Ein Spaziergang am Ufer führte uns zu dem Hause des Propstes. In demselben wohnte noch vor Kurzem an die dreißig Jahre die Wittwe eines Schiffskapitäns, welcher bei einem Sturme seinen Tod in den Wellen gefunden hatte. Sie konnte von ihrem Fenster aus die Stelle sehen, wo er unterging. Alle Versuche, sie fortzubringen und durch Wohnungswechsel zu zerstreuen, waren umsonst. Ihr einziger, wehmüthiger Trost war es, auf die Klippen und in die Wogen hinauszustarren, welche einst alle Träume ihrer Jugend, ihr erstes Lebensglück und dessen Hoffnungen verschlungen hatten.

P. v. Geyr besuchte den Propst, der sich sehr freundlich erwies. Wir stiegen noch weiter an die Felshügel hinan, welche die kleine Bucht von Thorshavn einschließen.

Als wir von unserm kleinen Spaziergang zurückgekehrt waren, traf vom Schiffe die unwillkommene Botschaft ein, daß wir schon um Mitternacht weiterfahren müßten. Die beabsichtigte Todtenfeier für den verstorbenen Paul wurde dadurch zur Unmöglichkeit. Es ließ sich nun nichts thun, als in aller Stille noch am Abend das Grab einzusegnen und für die gute Seele an demselben zu beten. Als Herr Hansen und Dr. Schweitzer davon hörten, sprachen sie alsbald den Wunsch aus, uns begleiten zu dürfen. Die nöthigen Paramente und Weihwasser hatten wir schon zur Hand, und so zogen wir denn abermals hinaus in der Richtung nach dem Missionshaus hin, wo ziemlich nahe beim Gestade der kleine Kirchhof von Thorshavn sich am Hügelabhang ausbreitete. Ein paar Färinger, die uns dahin gehen sahen, schlossen sich neugierig an. Es war spät geworden, ungefähr 10 Uhr. Der Mond schimmerte über dem Sunde, der träumerisch zu unseren Füßen lag, und über die melancholischen Felshügel der Insel. Ich fühlte mich tief ergriffen, als ich, mit Rochette und Stola angethan, auf dem lutherischen Friedhofe stand, an dem Grabe des ersten katholischen Färingers, der hier seit den Zeiten der Reformation wieder eine geweihte Ruhestätte erhalten sollte — am Grabe eines armen Fischers, den ich nur einmal im Leben gesehen, der mir aber als Katholik Freund und Bruder war. So freundlich lautete das Gebet: „Herr, durch dessen Erbarmen die Seelen der Gläubigen ruhen, würdige dich, dieß Grab zu segnen, und gib ihm deinen heiligen Engel zum Hüter, und befreie die Seelen derjenigen, deren Körper hier begraben werden, von allen Banden der Sünden, auf daß sie in dir stets mit deinen Heiligen ohne Ende sich freuen mögen." Dann das erhabene Benedictus und die tröstliche Antiphon: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird, wenn er auch gestorben sein wird, leben, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit." Ein Kreuz konnten wir unserm guten Paul in diesem Augenblick nicht auf die letzte Ruhestätte pflanzen, weil Alles so plötzlich gekommen war; aber wir konnten sie wenigstens durch Weihwasser mit dem heiligen Siegeszeichen bezeichnen. P. v. Geyr sprach dann einige Worte der Erinnerung an den Dahingeschiedenen, und wir beteten etliche Vaterunser auf Dänisch für seine Seelenruhe. Unsere nichtkatholischen Freunde waren von der schlichten Ceremonie und den schönen Gebeten der Kirche sichtlich gerührt. Dr. Schweitzer sagte später, dieser Abend sei ihm der merkwürdigste auf der ganzen langen Reise gewesen. Ich glaube, daß viele Nichtkatholiken ähnliche Eindrücke empfinden würden, wenn sie dem katholischen Gottesdienst mitunter ernst und aufmerksam folgten. Aber es gehört eine gewisse Stille und Ruhe dazu, welche man im Gewühle des großstädtischen Treibens nur zu leicht verliert. Mir selbst hat die feierliche Stille jenes Abends und der einsame Friedhof an dem fernen Inselstrand einen unvergeßlichen Eindruck hinterlassen.

Es wurde gegen Mitternacht, bis wir wieder an's Schiff kamen, welches

um 4 Uhr Morgens die Anker lichtete. In der Frühe des nächsten Morgens befanden wir uns zwar noch auf den Faröer, aber nicht mehr am Gestade von Stromö, sondern in einer geräumigen Bucht der südlich gelegenen Insel Suderö, Trangisvaag genannt. Es wurde hier viel ein- und ausgeladen; wir hatten Zeit, eine Höhe zu ersteigen, von der sich Insel und Meer zum Theil übersehen ließ. Die Elemente der Scenerie waren dieselben, wie bei den anderen Inseln; doch ist Suderö bedeutend niedriger, und an den von uns durchfahrenen Sunden war, Klaksvik abgerechnet, nirgends ein so wohlgeschützter Hafen zu treffen. Die Bucht glich einem Felsenthal im Hochgebirge, wo der Baumwuchs aufhört. Zwischen den verwetterten Klippen eingefangen, war das Meer fast so ruhig wie ein See. Am Eingange der Bucht thürmte sich eine kahle Felseninsel auf, schmal genug, um noch freien Ausblick zu gewähren. Die kleine Ortschaft bestand aus meist wohlgebauten Fischerhütten und Bauernhäusern, zwischen denen einige Factoreien sich stattlicher breit machten. Das mit Gras bewachsene Dach des Kirchleins trug einen Dachreiter. Die wohlgetheerten Factoreien am Gestade hatten weite Vorplätze zum Trocknen und Salzen der Fische, womit eine Anzahl Mädchen eben beschäftigt war. Man sah gleich, daß geschickte Kaufleute hier etwas Organisation in den Fischfang gebracht hatten. Ein Herr Jakobsson aus Kopenhagen, der mit uns fuhr und dessen Factorei im Seydisfjord (Island) wir gesehen hatten, zeigte uns auch hier eine solche, die ihm gehörte.

P. v. Geyr, welcher früher wiederholt die Faröer besucht und sich Wochen lang dort aufgehalten hatte, um den wenigen verlassenen Katholiken daselbst die Tröstungen unserer heiligen Religion zu spenden, war mit diesem einförmigen Fischerleben sehr genau vertraut und wußte uns alle Einzelheiten desselben eingehend zu schildern. Er war nicht nur bei dem gewöhnlichen Fischfang mit dabei gewesen, sondern auch bei dem sehr schwierigen Vogelfang auf den steilen Hämmern, und bei dem Grindfang, welcher bis dahin die Hauptspecialität der Färinger ausmachte, aber zu deren großem Leidwesen in den letzten Jahren immer mehr abnahm.

Der Grind ist eine Delphinart (Delphinus globiceps), die in großen Heerden den nordischen Archipel besucht. Er ist glänzend schwarz und wird bis zu 20 Fuß lang; das Maul ist nicht spitz, wie bei den anderen Delphinen, sondern tritt gar nicht von dem dicken, runden Schädel vor. Die Ankunft einer solchen Heerde ist für die Insulaner das größte Ereigniß, das es gibt. Wie der Blitz geht die Nachricht davon von Hütte zu Hütte, von Ort zu Ort. „Grindabud! Grindabud!" tönt es von einer Landzunge zur andern über das Meer dahin. „Grindabud!" rufen sich die Nachbarn zu und holen in der Stube die großen Messer, welche man für diese Seeschlachten bereit hat. Vater und Sohn bewaffnen sich damit und eilen ihren Kähnen zu, während die Kinder ihre weißen Lockenköpfchen zum Fenster hinausstrecken und den Forteilenden nachrufen: „Grindabud!" Bald stoßen die Kähne vom Ufer, sammeln sich und fahren in Schlachtlinie auf's Meer hinaus, um die Delphinheerde zu umzingeln. Eine eintönige Melodie begleitet den Takt der Ruder: ein Gebet, daß Gott reichen Fang verleihen möge.

P. v. Geyr kam einmal eben von Hvidenäs nach Thorshavn zurück, als der gewaltige Schlachtruf erscholl und alles Volk zusammenströmte, um sich der Delphine zu bemächtigen. Doch bald kehrten die Fischer traurig und entmuthigt vom Meere zurück. Ein Kobold, hieß es am Abend, habe den Grind vertrieben: ein schwarzes, vierbeiniges Ungeheuer mit langen Zähnen sei aus den Wogen emporgetaucht und an's Gestade gekrochen. Ohne Gewehre wagten die Leute dem Unthier nicht zu nahen. Doch während sie nach den Häusern liefen, um solche zu holen, machte sich der Unhold aus dem Staube. Der altnordische Gespensterglaube ist unter den Färingern wie unter den Isländern noch ziemlich stark. Wahrscheinlich war das Unthier ein Walroß (Odobaenus Rosmarus) oder ein sogen. See-Elephant (Cystophora proboscidea) gewesen. Ganz enttäuscht sollten die guten Leute doch nicht bleiben. Nach einigen Tagen erscholl wieder der Ruf: „Grindabud!“ Und dießmal gelang es den Fischern, die Heerde richtig zu umzingeln, an ein sogen. Malvag, d. h. eine flache Uferstelle, zu treiben, wo die Thiere, in mächtigem Wogenschwall anlandend, beim Abfluß des Wassers sich selbst fingen und der schon bereiten und bewaffneten Volksmenge leichtes Spiel boten. Es begann eine furchtbare Schlächterei; denn die Wale wurden sofort mit den großen Messern und mit Harpunen bearbeitet. Das Meer färbte sich mit dem Blute der sehr blutreichen Thiere. Die Fischer sind gewandt und wissen schon den gewaltigen Schlägen zu entgehen, welche die Fische rechts und links mit ihren Schwänzen austheilen. In der Gefahr drängt sich die Heerde enger zusammen, anstatt vereinzelt in's Meer hinaus zu fliehen; das rasch von Blut getrübte Wasser erleichtert den Fang. Wohin das Messer nicht reicht, bringt wenigstens die Harpune hin, und keines der Thiere entrinnt der schrecklichen Metzelei. Der Fang war dießmal nicht sehr groß, bloß 70 Stück. Ein guter Fang darf nicht unter 200 bleiben.

Gewöhnlich sind Kirche und Staat bei dem Grindfang vertreten; die Kirche durch den Prästr, der den Leuten um guten Fang beten hilft, der Staat durch den Syſſelman oder Kreisvorsteher, welcher die Ordnung dabei überwacht und nach vollendeter Schlacht die Vertheilung der Beute vorzunehmen hat. Einen bestimmten Antheil erhält natürlich der Staat, einen andern die Kirche, ebenso die Armen und die Schule. Die Bootsmannschaft, welche zuerst Alarm schlug, erhält einen ganzen Wal, und der Mann, der die Delphinheerde zuerst bemerkte, den Kopf davon. Das Uebrige wird gleichmäßig vertheilt — Fleisch, Knochen, Speck und Alles. Das Fleisch wird sowohl frisch als getrocknet gegessen und soll fast wie Rindfleisch schmecken. Kopf und Eingeweide liefern reichen Thran. Nach einem feierlichen allgemeinen Dankgesang zieht jeder mit seinem Antheil nach Hause und hält ein Festmahl von frisch gekochtem Grindfleisch. Mein Freund fand das Gericht durchaus erträglich. Als Beuteantheil eroberte er sich zwei Schädel für sein Naturaliencabinet in Kopenhagen.

Auf der Insel Suderö wird auch eine andere Art von Delphinen gefangen, die aber nicht heerdenweise, sondern nur paarweise auftritt: der Dögling oder Schnabelwal (Hyperoodon rostratus). Auch die kleinste Delphinart,

das sogen. Meerschwein (Delphinus phocaena), wird auf den Faröer viel gefangen und gegessen, während die Jüten sein Fleisch verschmähen und nur zur Thranbereitung ausnützen.

Dem Vogelfang wohnte P. v. Geyr einmal auf der Insel Naalsö bei, welche Thorshavn gegenüberliegt und an deren steilen Felsklüften Tausende und aber Tausende von Seevögeln nisten. Schon vom Boote aus wurde darauf geschossen. Mein Freund vermochte zu keinem festen Schuß zu kommen; einer der Färinger aber puffte in kurzer Zeit zwanzig Vögel herunter: Seepapageien (Fratercula artica), dann eine Art Möve (Larus tridactylus) und Seeschwalben (Sterna macrocera). Die Insel besteht aus einer schmalen, fruchtbaren Landzunge und einem steilen Felsenhügel von 1200 Fuß Höhe. Am Fuße desselben liegt ein freundliches Dörfchen, das den altnormannischen Namen Eide, d. h. Landenge, trägt.

Der Aufstieg war überaus beschwerlich. Die Trapplager, aus welchen sich die Inselberge terrassenartig aufbauen, haben meist einen sehr steilen Abfall und sind von zahlreichen Gießbächen, Wasserrinnen und Schuttbächen durchschnitten. Da gilt es nun, muthig über diese kleinen Bergstürze zu klimmen, während das Geröll bei jedem Schritt zu rutschen beginnt und größere Blöcke hinab zum Strande kollern, dann an dem steilen Felsen hinan kletternd sich einen Weg zu suchen und so endlich die Horizontalebene der Terrasse oder des sogen. Hammers zu erreichen. Als man auf der Ostseite dahin gelangt war, wandte sich der Führer, ein gastfreundlicher Bauer aus Eide, nach der Nordseite hinüber. Da fiel der Berg in einer Höhe von etwa 800 Fuß steil nach dem Meere hin ab. Links von diesem Abgrunde mußte man über die Felsen noch weiter emporklettern, bis endlich über den Köpfen der Wanderer ganze Schaaren von Vögeln flatternd umherschwärmten. Da, zwischen den Felsen, meist an ganz unnahbaren Stellen, haben sie ihre Nester angelegt. Um ihnen beizukommen, bedienen sich die Färinger eines kleinen Netzes, das an einer etwa 12 Fuß langen Stange befestigt ist. Damit wissen sie, wenn die Vögel an den Felsen vorbeistreifen, so geschickt nach ihnen zu schlagen, daß ein Mann im Tage seine 200—300 Vögel erhaschen mag. Die Jäger lassen einander auch wohl an Seilen über die steilen Felswände herab, um an die tieferliegenden Nester zu gelangen. Diese Jagd ist aber ein gefährliches Ding, schon wegen der Strömungen und Stürme, welche der Jäger überwinden muß, um nur an die sogen. Vogelberge zu kommen; dann wegen der schwierigen Pfade, plötzlichen Bergrutsche und schwindelnden Abhänge, an denen sich meist die Nester befinden. Man hat berechnet, daß in den Jahren 1846—1875 etwa 293 Färinger, meist junge, wackere Bursche, beim Fisch- und Vogelfang ihr Leben gelassen haben. Von 1876—1882 trafen etwa 13 dergleichen Unglücksfälle auf ein Jahr. Im Jahre 1882 allein verunglückten 33 Leute. Es wurde deßhalb ein Verein gegründet, um sowohl geeignete Vorsichtsmaßregeln durchzusetzen, als auch die Familien, die von solchen Unglücksfällen betroffen werden, zu unterstützen.

Der Vogelberg auf Naalsö ist ausschließlich von Seepapageien (auch Papageitaucher, Lunde genannt) bewohnt. Es ist ein recht artiger Vogel,

von der Größe einer Krickente, mit kurzen Flügeln, dickem Kopf und einem starken Schnabel, der jenem der Papageien ähnelt, doch an der Spitze nicht umgebogen ist. Grelle rothe und gelbe Streifen heben das sonst weiße und schwarze Gefieder.

Historische Merkwürdigkeiten gibt es auf der ganzen Inselgruppe nur eine einzige, die Ruine der bischöflichen Kathedrale von Kirkebö (Kirkjubaer, d. h. Hof der Kirche), an der Südspitze der Insel Stromö. P. v. Geyr besuchte sie in Begleitung des Herrn Bergh, Oberlehrer an der Realschule von Thorshavn, die etwa 40 Schüler zählt. Der alte Bischofssitz befindet sich zwischen dem Strande und einer hohen, jäh abfallenden Felsenwand, welche das Plätzchen gegen den Nord- und Ostwind schützt. Erhalten ist noch ein altes Gehöfte, nach norwegischer Art aus übereinander gefügten, großen Baumstämmen gezimmert, worin einst die Bischöfe gewohnt haben sollen. Erhalten ist ferner eine alte Steinkirche aus dem 11. oder 12. Jahrhundert, welche jetzt als Pfarrkirche dient. Erhalten sind endlich die Ruinen einer größern Kirche, welche Kathedrale werden sollte und eben im Bau begriffen war, als die Glaubenstrennung alle Mittel versiegen ließ und die stattlichen Mauern unbedeckt Sturm und Wetter überantwortete — ein seltsames Denkmal religiösen Eifers und sittlicher Läuterung. Der Bau ist 22 m lang, 6 m breit und an den Seiten 8 m hoch; die prächtigen dicken Quadern sind noch wohl erhalten; auch einige Sculpturen, darunter eine Kreuzigungsgruppe, haben Zeit und Unwetter getrotzt.

Kirkebö gegenüber besuchten die beiden Wanderer einen Holm, d. h. eine kleine Felseninsel, die ausschließlich von Eidergänsen (Somateria mollissima) bewohnt ist. Man hat den Vögeln mit Steinen und Brettern kleine Abtheilungen hergerichtet, damit sie ihre Nester bequemer bauen können. Das nehmen sie denn ganz gemüthlich an, müssen es sich aber auch gefallen lassen, daß man ihnen nach und nach die Dunen stiehlt, womit sie ihr weiches Nest austapeziren. Die brütenden Thiere waren überaus zahm und so in ihr wichtiges Geschäft vertieft, daß sie sich ganz ruhig Kopf und Rücken streicheln ließen. Brehm nennt das „einem werdenden Dasein entgegenträumen“. Die Nester waren aber bloß von Weibchen bewohnt. Die Männchen waren schon weiter in den Norden verzogen, wohin ihnen die Weibchen folgen, sobald die Brut flügge ist.

Die Färinger Geschlechter werden ungefähr in dieselbe Zeit hinaufreichen, wie die isländischen. Die Haupthandlung des ältesten Sagenbuches, der „Färeyinga-Saga“, spielt indeß erst am Vorabend der Christianisirung, am Schlusse des 10. Jahrhunderts, in der Zeit des Königs Olafr Tryggvason, der, wie die Saga meldet, nur fünf Jahre regierte (995—1000) und doch fünf Königreiche zum Christenthum bekehrte.

Doch holt die Saga noch weiter aus, und es wären nach ihr die mächtigsten Familien nicht unmittelbar von Skandinavien, sondern von Irland und den Hebriden herübergekommen. Eine Tochter Thorsteinn des Rothen, der seinerseits ein Sohn des Königs Olafr des Weißen in Dublin und der Unne Ketilsdottir war, heirathete einen Bauern auf dem Hofe Gata auf Oesterö,

und ihr Clan, Götuskegg geheißen, ward fürder der mächtigste auf den Inseln. Sneulv, der sich auf Sandö anbaute, kam von den Sudr-öerne (Südinseln, Hebriden) herüber.

Drei der angesehensten Männer, Hafgrimr von Syderö, Thrándr von Gata und Bjarni von Svinö, verbanden sich gegen die zwei Brüder Brestir und Beinir, die einen Hof auf Skuvö und einen andern auf dem großen Dimon besaßen. Brestir hatte eine Christin zur Frau, die Cäcilia hieß, und ein Söhnchen Sigmundr, neun Jahre alt, Beinir eine heidnische „Frille“ Namens Thora, und ein Söhnchen Thorer, elf Jahre alt. Die zwei Brüder fielen im Kampfe, Hafgrimr stürzte im Ringen mit Brestir über die Felsen. Thrándr wollte auch die beiden Knaben tödten, aber Bjarni vertheidigte ihr Leben, worauf Thrándr die Sorge für ihre Erziehung übernahm und sie nach Norwegen schickte.

Sigmundr Brestisson ward in Norwegen, wie der ihm gleichalterige König Olafr Tryggvason, ein ächter Vikinger, tapfer, waffengewandt, streitlustig, unerschrockener Abenteurer zur See wie zu Lande. Beim blutigen Tode des Vaters und Ohms hatte Thorer geweint, Sigmundr aber gesagt: „Laßt uns nicht weinen, Freunde, aber uns dessen länger eingedenk sein.“ Er kam zurück und erkämpfte sich auf den Inseln den Rang eines Höodings. Obwohl er als solcher zuerst dem Hakon Jarl als Lehensherrn gehuldigt hatte, so gehorchte er doch dem Aufgebot des Königs Olafr Tryggvason, der ihn, nachdem er in Nidaros (Drontheim) und im Westlande (Norwegen) das Christenthum eingeführt hatte, zu sich beschied. Er traf ihn in Söndermöre, ließ sich taufen und übernahm den Auftrag, die Färinger zu bekehren. Wie überhaupt in Skandinavien, ging es etwas wunderlich naiv zu bei dieser von Staatswegen angeordneten Bekehrung.

„Da nun der Frühling begann,“ erzählt die Saga [1], „kam König Olafr eines Tages in's Gespräch mit Sigmundr und sagte, daß er ihn aussenden wolle nach den Faröer, um das Volk zu ‚christnen‘, das dort wohnte. Sigmundr suchte sich gegen diesen Auftrag zu entschuldigen, fügte sich aber nachher des Königs Willen. Der König setzte ihn zum Befehlsmann über alle Inseln und gab ihm Lehrer mit, die das Volk taufen und in den nöthigsten Lehren unterweisen sollten. Sigmundr segelte ab, sobald er fertig war, und seine Reise verlief glücklich. Da er nun zu den Faröer kam, berief er die Bauern zum Thing nach Stromö; da kamen viele zusammen. Als der Thing versammelt war, stand Sigmundr auf und hielt eine lange Rede, worin er erzählte, daß er drüben in Norwegen bei König Olafr Tryggvason gewesen sei; dann sagte er auch, daß der König ihn zum Befehlsmann über alle Inseln gemacht habe. Die meisten Bauern nahmen das wohl auf. Darauf sagte Sigmundr: ‚Das will ich auch für jedermann zu wissen thun, daß ich einen andern Glauben angenommen habe und Christ geworden bin, und daß ich Auftrag und Botschaft von König Olafr habe, alles Volk hier auf den Inseln zum wahren Glauben zu bekehren.‘ Thrándr antwortete auf seine Rede

[1] Färeyinga-Saga. Hafniae 1832. c. 28—31. S. 130—147.

und sagte, es wäre billig, daß die Bauern diese schwierige Sache unter sich besprächen. Die Bauern sagten, das sei gut gesagt. Die gingen nun auf die andere Seite der Wiese, und Thrándr sprach nun vor den Bauern, daß es für sie das Beste sein würde, stracks die Botschaft abzulehnen, und mit seinen Gründen brachte er sie so weit, daß sie alle eins darüber wurden. Da aber Sigmundr sah, daß alles Volk sich hin zu Thrándr gedrängt hatte, so daß niemand bei ihm zurück war außer seinen Leuten, die schon Christen waren, sagte er: ‚Allzu große Macht habe ich nun Thrándr gegeben.‘ Darauf schaarte sich das Volk dahin, wo Sigmundr und seine Leute saßen; sie hoben gleich die Waffen empor und schauten nicht friedlich. Sigmundr und seine Leute sprangen auf und gingen ihnen entgegen; da sagte Thrándr: ‚Laßt das Volk sich setzen und nicht so heftig thun; aber das will ich dir sagen, mein Freund Sigmundr, daß wir Bauern hier alle einig geworden sind, auf den Antrag, den du vorbringst, so antworten zu wollen, daß wir in keiner Weise die Glaubensveränderung annehmen wollen, und wir wollen dich auf dem Thing anfallen und dich tödten, so du das nicht aufgeben und dich uns nicht durch Gelübde verpflichten willst, daß du nimmermehr diese Sache auf den Inseln vollführen willst.‘ Da Sigmundr merkte, daß er dieses Mal nichts für den Glauben ausrichten könnte und daß er nicht Macht hätte, mit dem ganzen Volke zu streiten, das da zusammengekommen war, sah er sich genöthigt, das zu geloben, was sie verlangten, mit Zeugenschaft und Handschlag, und damit schloß der Thing. Sigmundr hielt sich während des Winters in Skuvö auf und war sehr unzufrieden, daß die Bauern ihn bezwungen hatten, aber ließ sich doch nichts merken.

„Einst um Frühlingszeit, da die Ströme sehr stark gingen, und das Volk es für unmöglich hielt, auf der See und zwischen den Inseln zu segeln, fuhr Sigmundr von seinem Heim in Skuvö mit dreißig Mann zu Schiffe; nun wolle er, sagte er, eines von beiden versuchen: entweder des Königs Auftrag ausführen, oder entgegengesetzten Falls sterben. Sie steuerten nach Oesterö und nahten sich der Insel spät in der Nacht, ohne daß einer es gewahrte; sie schlugen darauf einen Kreis um den Hof Gata und stemmten eine Stange gegen die Thüre der Stube, worin Thrándr schlief, und brachen sie auf, worauf sie Thrándr ergriffen und herausführten. Da sagte Sigmundr: ‚Das trifft sich nun so, Thrándr, daß das Glück wechselt. Du zwangst mich im Herbst und setztest mich harter Willkür aus; nun will ich gleicherweise dich ungleicher Willkür aussetzen: das Eine ist gut, daß du den wahren Glauben annimmst und dich stracks taufen läßt; aber das Andere ist, daß du auf der Stelle getödtet werden sollst, und diese Bedingung ist schlimm für dich; denn du verlierst da rasch deine großen Reichthümer und dieser Welt Glück und bekommst dafür der Hölle Qual und ewige Pein in der andern Welt.‘ — Thrándr sagte: ‚Nicht will ich verlassen meine alten Freunde.‘ — Sigmundr bestimmte da einen Mann, um Thrándr zu tödten, und gab ihm eine große Axt in die Hand; aber da er mit erhobener Axt gegen Thrándr ging, sah ihn Thrándr und sagte: ‚Hau' mich nicht so hurtig! Ich will erst noch was sagen. Wo ist mein Freund Sigmundr?‘ — ‚Hier bin ich,‘ sagte dieser.

— ‚Du sollst gemeinsam Rath schaffen unter uns,‘ sagte Thrándr, ‚und ich will den Glauben annehmen, den du wünschest.‘ — Da sagte Thorer: ‚Hau' ihn, Mann!‘ — ‚Nicht soll er also niedergehauen werden,‘ erwiederte Sigmundr. — ‚Das wird dein und deiner Freunde Tod sein,‘ sagte da Thorer, ‚sofern er nun entschlüpft.‘ — Sigmundr sagte, daß man es wagen sollte. Thrándr wurde da getauft zugleich mit seinem Hausvolk von einem Priester. Sigmundr ließ nun Thrándr mit sich bringen, da er getauft war. Seither zog Sigmundr auf allen Inseln herum und ließ nicht ab, bis alles Volk darauf gechristnet war. Im Sommer setzte er darauf sein Schiff in Stand und gedachte nach Norwegen zu fahren und König Olafr seine Steuern und zugleich Thrándr von Gata zu bringen. Aber da Thrándr das merkte, daß Sigmundr im Sinne hätte, ihn zum König zu führen, bat er ihn, ihm diese Reise zu erlassen. Dieses wollte Sigmundr nicht zugestehen, und sobald Fahrwind war, lichtete er die Anker; aber sie waren nicht weit hinaus auf's Meer gekommen, da traf sie beides: starke Strömungen und ein großer Sturm, so daß sie zurück in die Faröer getrieben wurden, wo das Schiff entzweigeschlagen ward; alle Fracht verloren sie, aber das meiste Volk wurde geborgen. Sigmundr rettete Thrándr und viele andere. Thrándr sagte, daß die Reise nicht gut für sie ablaufen würde, wofern sie ihn gegen seinen Willen mitfahren ließen; aber Sigmundr sagte, daß er gleichwohl mitfahren sollte, unerachtet er keinen Gefallen daran hätte. Sigmundr nahm da ein anderes Schiff und sein eigen Gut, um es dem König anstatt der Abgaben zu bringen; denn er hatte nicht Mangel an fahrender Habe. Er stach nun ein andermal in See und kam jetzt etwas weiter des Weges als zuvor, aber traf wieder starken Gegenwind, der ihn zurück in die Faröer trieb und das Schiff entzweischlug. Sigmundr sagte, es scheine ihm, es sei große Hinderung für ihre Reise. Thrándr sagte, das würde so gehen, so oft er das versuchte, wenn er mitfahren sollte gegen seinen Willen. Sigmundr ließ da Thrándr los auf die Bedingung, ihm einen heiligen Eid zu schwören, daß er den christlichen Glauben haben und halten solle, aufrichtig und treu gegen König Olafr und Sigmundr sein, keinen Menschen auf den Inseln verhindern oder abhalten wolle, ihnen Treue und Gehorsam zu erzeigen, sondern fördern und ausführen diese Botschaft des Königs Olafr, und ebenso jede andere, die er ihm auf den Faröer auszuführen gebieten würde; und Thrándr beschwor ohne den mindesten Vorbehalt alles, was Sigmundr ihm vorzulegen ausfinden konnte. Thrándr zog demnächst heim nach Gata, und Sigmundr blieb ebenfalls den Winter über auf seinem Hof in Skuvö. Denn da er das letzte Mal zurückgetrieben wurde, war es schon tief im Spätjahre. Sigmundr ließ da das Schiff, welches am wenigsten beschädigt war, in Stand setzen, und den Winter über war Alles ruhig auf den Faröer, und es fiel nichts Bemerkenswerthes vor.“

Ein Volkslied, das sich bis heute erhalten hat und noch zum Tanze gesungen wird, schildert die Zwangsbekehrung in etwas anderer Weise. Sigmundr Brestisson zieht darin nach der Insel Svinö, an der Nordwestspitze der Gruppe, überfällt daselbst den Bonde (d. i. Bauer, Gutsbesitzer) Bjarni im Schlafe und zwingt ihn mit Todesdrohung, den Glauben anzunehmen.

Das Lied lautet in färingischem Dialekt (nur wenig vom Isländischen verschieden) und in freier Uebersetzung folgendermaßen[1]:

Nú skàl tàka upp annan tátt,
og sigla norður til Svínoyjar brátt.

Í Svínoy býr ein menskur mann,
Bjarni bondi heitir hann.

Teir vundu upp segl í húnar hátt
og sigldu so til Svínoyjar brátt.

Sjogvarnir bróta sum buðafles,
nú fór hann norður um Mjóvanes.

Sigmundur sigldi um Svínoyjar fjörð,
skútan bognaði sum ein gjörð.

Kastar hann akker á hvitan sand,
firstur steig Sigmundur fótum á land.

Tá ið hann kom í bondans gàrð,
allt lá folk í svövni hàr.

Sigmundur dró út sína kníva smá,
so listuliga letur hann lokur frá.

Eg hàvi ei verið í Svínoy firr,
nú skàl bróta bondans dir.

Ei vitsti Bjarni firr enn tá,
Sigmundur ivir hans herðum stár.

Fljóðið steig í serki fram:
vinn ikki gomlum manni skamm.

Gerið tigum ei tà skamm,
at tàr drepið gamlan mann.

Vil hann Bjarni kristin verða,
tá skàl eg honum einki gera.

Tàð vàr bondans firsta orð,
hann bàð breiða dúk á borð.

Tàð vàr bondans annað orð,
hann bàð bera màt á borð.

Tàð vàr bondans triðja orð,
hann bàð bera dreka á borð.

Hàr vàr baeði gleði og gàman,
Bjarni og Sigmundur drukku sàman.

Tàð vàr teirra gàman í,
teir drukku og dansaðu í dàgar ní.

Tàð gjördi Sigmundur, meðan hann vàr
kristnaði Bjarni og allt hàr vàr. [hàr,

Nun soll anheben der zweite Gesang, [lang.
Wir segeln gleich nördlich noch Svinö ent-

Zu Svinö wohnt ein tapfrer Mann;
Ihn heißet Bjarni Bondi man.

Sie hißten das Segel wohl auf am Mast,
Und fuhren gen Svinö sonder Rast.

Es kochte die See wie Fleisch im Topf,
So fuhren sie nördlich um Mjóvakopf.

Sigmundur fuhr um Svinö-Furt;
Es bog das Schiff sich wie ein Gurt.

Er wirft den Anker im weißen Sand,
Zuerst setzt Sigmund den Fuß an's Land.

Und da er den Hof des Bauern traf,
Lag alles Volk in tiefem Schlaf.

Sigmundur zog sein Messer herfür,
So schlau löst' er den Riegel der Thür.

„Ich war in Svinö noch nie zuvor;
Nun mach' ich auf des Bauern Thor."

Bjarni merkt nichts, was vor sich geht,
Bis Sigmund ihm über den Schultern steht.

Hausfrau aus dem Bette schreit:
„Thu' nicht dem alten Mann ein Leid.

Thu' nicht dir selbst die Schande an,
Zu tödten einen alten Mann."

„Wohlan, will Bjarni nur christlich werden,
So werd' ich ihm machen keine Beschwerden."

Das war des Bauern erster Spruch:
„Breitet auf den Tisch das Tuch!"

Das war des Bauern zweiter Spruch:
„Bringt zu essen uns genug!"

Das war des Bauern dritter Spruch:
„Bringt zum Trinken Glas und Krug!"

Fröhlich und froh waren beide Mannen;
Bjarni und Sigmund tranken zusammen.

Und sollt' es nicht eine Freude sein?
Sie tranken und tanzten Tage neun.

Und das that Sigmund zu jener Zeit:
Taufte Bjarni und all' seine Leut'.

---

[1] S. Antiquarisk Tidskrift. 1849—1851. S. 81.

„Nun ging es," meldet die Saga weiter[1], „mit dem Christenthum auf den Faröer ebenso wie allgemein sonst in dem Reiche der Jarle, daß jeder lebte, wie er wollte; sie selbst aber hielten ihren Glauben wohl. Sigmundr hielt seinen Glauben wohl und all' sein Gefolge, und er ließ auf seinem Hofe eine Kirche errichten. Von Thrándr aber wird erzählt, daß er seinen Glauben wirklich bedeutend abgeworfen habe, und alle seine Genossen."

Sigmundr wurde hernach von Thrándr erschlagen und in der von ihm erbauten Kirche begraben. Die Macht des Heidenthums war indessen für immer gebrochen. Es lebte nicht wieder auf. Thrándr selbst lehrte seinen Pflegesohn Sigmundr Leifsson das Vaterunser und anstatt des Credo das Schutzengelgebet:

Ich hab' einen guten Engel.
Nicht gehe allein ich aus;
Meinen Füßen folgen
Fünf Gottesengel.
Bete ich mein Gebet,
Bringen sie es zu Christus;
Sing' ich Psalmen sieben,
Sorgt Gott für meine Seel'.

Als Sigmundrs Mutter Thora äußerte, das sei wohl nicht ganz das richtige Credo, antwortete Thrándr: „Damit steht es so, wie du weißt, daß der Christ zwölf oder mehr Jünger hatte, und jeder von diesen wußte sein eigenes Credo; nun habe ich mein Credo und du dasjenige, was man dich gelehrt, und es gibt gar viele Credos, und es ist dergleichen nicht bloß auf eine Weise recht."[2]

Der Historiker Jörgensen findet in diesem Zug einen Widerspruch zu der sonstigen Charakteristik Thrándrs in der Färeyinga-Saga[3], der sich indeß völlig löst, wenn man annimmt, daß Thrándr zwar lange ein sehr hartnäckiger Heide war, das Christenthum erst nur gezwungen annahm, dann aber es sich schließlich gefallen ließ und so gut betete, als es eben in seinen alten Kopf ging. Wenn Maurer[4] den schönen Spruch eine „Formel zum Besprechen" nennt, so ist dieser Ausdruck offenbar in „Schutzengelgebet" zu verbessern. Ob dieses Gebet der Zeit Thrándrs angehört, oder erst den späteren mittelalterlichen Chronisten der Sage, mag dahingestellt bleiben. Letzteres scheint mir wahrscheinlicher. Jedenfalls haben wir in jenen Versen ein altnordisches Schutzengelgebet vor uns, das weit in's Mittelalter zurückreicht, da die Chronisten immer aus lebendiger Volksüberlieferung schöpften, und das sich auf den Faröer bis herab in's 19. Jahrhundert erhalten hat, wie das schöne Passionsgedicht „Ljómur" des Bischofs Jón Arason und wie die „Lilja" auf

---

[1] Färeyinga-Saga. Hafniae 1832. c. 35. S. 158.

[2] Ebds. c. 56. S. 257—259.

[3] Jörgensen, Den Nordiske Kirkes grundlaeggelse og förste udvikling. Kjöbenhavn 1874— 1878. S. 707.

[4] Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum. München 1855. I. 346.

Island. Wie die Andacht zur Madonna, so ist auch jene zu den lieben heiligen Engeln nicht mehr aus jener fernen stürmischen Inselwelt gewichen, nachdem sie einmal davon Besitz ergriffen.

Einen eigenen Bischof scheinen die Faröer erst am Anfang des 12. Jahrhunderts erhalten zu haben. Als solcher wird Gudmundr genannt (1103 bis 1139), ein milder und freundlicher Mann. Im Winter wohnte er zu Kirkebö, auf einem der besten Gehöfte der Inseln, zu welchem der südliche Theil von Stromö mit 200 Stück Rindvieh und 5000 Schafen gehörte. Den Sommer über fuhr er von Insel zu Insel, um seines Hirtenamtes zu walten. Schon die Holzkirche, welche er zu Kirkebö baute, soll die schönste und stattlichste auf den Inseln gewesen sein. Sie genügte ihm aber noch nicht; er baute eine noch bessere von Stein und weihte sie dem heiligen Martyrer Magnus Jarl, demselben, welchem 1139 Rognvald Jarl die prächtige Kathedrale zu Kirkwall auf den Orkney-Inseln widmete.

Ueber die reiche Dotation des Bisthums fehlen alle schriftlichen Quellen aus früherer Zeit. Erst nach mehr als fünfhundert Jahren hat der lutherische Pastor J. H. Schröter die mündlichen Ueberlieferungen gesammelt, welche darüber noch unter den Insulanern im Umlauf waren, sie aufgezeichnet und in der Kopenhagener Antiquarischen Zeitschrift veröffentlicht [1]. Nach diesen Aufzeichnungen wurde auf den Faröer zwar gleich nach Annahme des Christenthums eine Kirche zu Kirkebö errichtet, aber ein Priester ließ sich daselbst nicht nieder. Die Insulaner blieben an die Priester gewiesen, welche auf der Reise von Norwegen nach Island gelegentlich bei ihnen Rast hielten. Der Hof zu Kirkebö gehörte einer reichen Wittwe Namens Aesa, welche sowohl durch ansehnliche Geschenke die Kirche ausstattete, die neben ihrem Hause stand, als auch die Geistlichen gastfreundlich aufnahm, die auf der Reise daselbst Gottesdienst hielten. So nahm sie auch den Bischof Gudmundr auf, der von Norwegen herüberkam, um auf den Faröer zu bleiben, unterstützte ihn bei seinen Visitationsreisen im Sommer, gewährte ihm gastlichen Winteraufenthalt und pflegte ihn, als er alt und gebrechlich wurde. Soweit enthält der Bericht nichts Ungereimtes; alles Uebrige ist aber so deutlich parteiisch gefärbt, daß man schon einen mehr als gewöhnlichen Glauben besitzen müßte, um es auf das bloße mündliche Zeugniß der heutigen lutherischen Färinger hin steif und festiglich für wahr zu halten. Ich habe mich gewundert, daß angesehene Historiker ein so luftiges Zeugniß wie eine zuverlässige Quelle behandelten. Oder soll ich auf die Aussage einiger Färinger Fischer und Mütterchen hin, welche noch fähig sind, einen Seehund für einen Kobold zu halten, annehmen, daß die fromme Stifterin von Kirkebö vor 500 Jahren zugleich die hochmüthigste und leichtfertigste Frau auf den Inseln gewesen sei, der erste Bischof ein schwacher Greis, der ihr Alles nachsah, der zweite Bischof aber ein so raffinirter Bösewicht, daß er sie zum Bruch des Fastengebotes am Charfreitag verführen ließ, um infolge dessen ihr ganzes Eigenthum für die Kirche zu confisciren und sie hülflos auf eine öde Felseninsel zu verstoßen, wo sie dann

[1] Antiquarisk Tidskrift. 1849—1851. S. 147—155.

schon vor Ende des 12. Jahrhunderts die glorreiche „Reformation“ und „Säcularisation“ als Rache für die ihr angethane Unbill prophezeit? Wer das „glauben“ kann, der mag dann freilich auch „glauben“, daß die Dänen des 16. Jahrhunderts aus purer Liebe zum „reinen Evangelium“ alles Kirchengut auf den Inseln wie in Island eingesackt und das arme Volk durch ihr Handelsmonopol nahezu völlig ausgesogen und an den Bettelstab gebracht haben!

Von Trangisvaag bis Edinburgh brauchten wir dießmal zwei und einen halben Tag und zwei Nächte. Wir wären noch rascher angekommen, hätte nicht am ersten Abend schon ein Unwetter unsere Fahrt durchkreuzt, das mir fast wie ein kleiner Sturm vorkam; es waren wenigstens alle Anfänge eines solchen vorhanden. Als wir zur Bucht von Suderö hinausfuhren, hatten wir noch das herrlichste Wetter. Unter sonnigem Himmel steuerten wir an dem großen und kleinen Dimon vorbei — zwei wilde Felseninseln, welche wie Burgen sich aus dem Meere erhoben. Dann gab es noch eine sehr anmuthige Sicht auf die langgestreckte Hügelkette von Suderö. Ein frischer Wind schwellte alle Segel, welche das Schiff besaß, und so fuhren wir mit doppelter Kraft des Dampfes und des Windes. Gegen Abend nahm jedoch der letztere in unerfreulicher Weise zu. Das Meer ward unruhig, die Wellen höher und mit immer reicherem Schaum gekrönt. Der Kapitän commandirte: die Segel herunter! und da hatten wir denn Gelegenheit, die Hurtigkeit und Gewandtheit der Matrosen zu bewundern, die wie Katzen die Strickleitern hinaufkletterten bis hinauf zum Mast und an die äußersten Raaen und flugs Segel um Segel eingereﬀt hatten. Es war auch Zeit, denn das Schiff begann schon ein wenig zu tanzen. Große Wogen spritzten hoch am Spriet auf und auch wohl ein wenig über das Verdeck herein. Je mehr es dunkelte, desto schöner ward der Anblick des ergrimmten Elementes, der einhertosenden Wellen, des blitzenden Schaumes, des auf- und niederwogenden Schiffes. Ich bedauerte ordentlich, nicht seemännisch geschult zu sein, um das Schauspiel noch länger zu genießen. Allein so war es klüger, zeitig die Koje aufzusuchen, alles Bewegliche darin möglichst zu befestigen und sich dann, eingepuppt wie ein Trichterwickler, in den Schlaf wiegen zu lassen, wie einst in glücklicher Kinderzeit.

Viel hatte der kleine Sturm nicht auf sich, wie uns die Seeleute lächelnd versicherten, die sämmtlich schon Ernsteres erlebt hatten. Immerhin kamen wir während der Nacht nur ein paar Meilen voran, und erst am folgenden Abend zeigte sich der Leuchtthurm auf Duncansby-Head, an der nördlichsten Spitze von Schottland.

Den darauffolgenden Morgen fuhren wir in leichtem Nebelregen die schottische Küste entlang. Gegen Mittag hellte es sich auf. Montrose, Arbroath und andere Ortschaften traten deutlich in Sicht. Mit wahrem Jubel begrüßte ich wieder Wald und Bäume und freute mich an der Neugier und dem Staunen der isländischen Studenten, welche hier zum ersten Male Wald, größere Städte, Eisenbahnen und das bunte Leben moderner Industrie vor sich sahen. Bei herrlicher und voller Abendbeleuchtung passirten wir die steile Felsenklippe des Leuchtthurmes Bell Rock und die kleine Insel May, in deren

Nähe wir über hundert weiße Segel — meist Fischerbarken — auf dem Meere zählten, während in der Ferne der wunderliche Baß Rock auftauchte. Es war ein bezauberndes Bild voll Leben und Freudigkeit. Im Firth of Forth begegneten uns dann schon größere Segler und Dampfer. Die Pracht der Landschaft trat näher an uns heran, und endlich rasteten wir im bunten Treiben der Rhede von Leith, vor uns die Salisbury Craigs und das Felsenschloß der schottischen Könige, welches die Kapelle der hl. Margaretha krönt.

Als wir Tags darauf die belebten Straßen Edinburghs durchwanderten, war mir ordentlich zu Muthe, als hätte ich ein Stück Robinsonade durchgemacht. So neu, fröhlich, interessant kam mir Alles vor. Es kann auch kaum einen schroffern Contrast geben, als die Factoreien am Eskifjördr und all die Paläste an Prince's Street; die Fischereiplätze von Trangisvaag und den herrlichen Park um Walter Scotts Monument; das ärmliche Fort von Thorshavn und das stolze alte Castle von Edinburgh, wie es hoch und herrlich Alt- und Neustadt überragt. Natürlich war es eine große Freude, einmal wieder in einer schönen Kirche Messe zu lesen, und dann statt unter Fremden und Protestanten unter vielen Katholiken, Freunden und Mitbrüdern zu sein.

Lange konnte ich indeß Edinburgh nicht genießen. Von den zwei Ponies, welche Graf Wolfegg in Island gekauft und mit einem englischen Dampfer vorausgesandt hatte, hatte der eine unter ein paar Hundert anderen Pferdchen seine Signatur verloren: er war nicht mehr zu finden. Mr. Slimon, der Inhaber jenes Dampfers, bot zur Entschädigung unserm Freunde an, sich aus vielen Hundert Ponies, welche auf einem Gute in der Nähe des Verkaufs harrten, sich den besten selbst auszusuchen. Ich mußte ihn als Dolmetsch begleiten und hatte nun zum ersten Male in meinem Leben das Glück, auf Pferdehandel zu gehen. Es war mir wirklich interessant, das Schicksal der lieben kleinen Thiere, welche mir auf Island so viel Freude gemacht, noch weiter zu verfolgen. Zunächst wieder hinab nach Leith auf's Comptoir des Mr. Slimon, eines ebenso geschickten als gewinnenden Geschäftsmannes. Er gab uns einen Commis mit, der uns in einem Wagen zur Stadt hinaus kutschiren ließ — über eine Stunde weit. Wir kamen an Fette's College vorbei, einem gothischen Prachtbau, einer Schule im größten englischen Stil — der Stiftung eines Edinburgher Kaufmanns. Etwas weiter zeigte sich wieder ein großartiges Gebäude, das der Clerk Daniel Stewart's College nannte. Die Landschaft war wunderschön, von zahllosen Häusern und Häusergruppen, Gütchen und Villen belebt, links die Vorstädte von Edinburgh und dann die nahen Hügel, rechts der Firth of Forth mit seiner Gürtelbahn und seinem Schiffsverkehr. Nach einer guten Stunde hielten wir in Barnton Park, einem ausgedehnten Landgut, das einst einem reichen Herrn Namens Ramsay gehört hatte. Er war, wie der Clerk erzählte, ein großer Pferdeliebhaber — a great man for horse-races — und hatte sich mit diesem kostspieligen Vergnügen ruinirt. Mr. Slimon hatte dann die Besitzung an sich gebracht und hält nun in den verschiedenen Abtheilungen des großen Parkes die isländischen Ponies, die er durch seine Agenten in Island aufkaufen und mit seinen eigenen Dampfern nach Schottland bringen läßt. Daneben treibt er noch Handel mit

isländischer Wolle und hat seine Dampfer auch zu Personentransport eingerichtet. Er hat sich mit dem gesammten isländischen Geschäft schon etwa 50 000 Pfund St. verdient.

Die kleinen Pferde aus den Thälern des innern Island, ohne viel Umstände an einen der Küstenplätze getrieben, dann in die Schiffe gepackt, kommen gewöhnlich nicht sehr wohlgenährt und fein in Leith an. Da finden sie dann aber ein wahrhaft glückseliges Land. Der Park von Barnton ist von Waldparzellen und eigentlichen Parkanlagen in zahlreiche große, eingefriedigte Wiesen getheilt, wo die Ponies in Heerden von 50, 70 und mehr Stück frei weiden können — ein Gras, wie sie ihr Lebtag keines geschaut. „Gráskjóna", die Stute, welche Graf Wolfegg am Fuße des Hekla gekauft, war kaum wieder zu erkennen, so fett und glatt schaute sie jetzt drein. Auf wohlbekiesten Wegen wurden wir von einer Abtheilung zur andern gefahren. Drei stramme schottische Pferdeknechte ritten voraus, mit Peitschen und Lassos bewaffnet. Mit Hurrah, Hundegebell und Peitschenknall wurden die Thiere jeder Abtheilung in eine Ecke zusammengetrieben. Da stand ich denn zwischen dem wilden, vierbeinigen Gesindel an der Hecke als lebendiges Vocabular und übersetzte, so gut es ging, all die Lobsprüche, welche die Pferdeknechte in breitestem Schottisch den einzelnen Gäulen zollten, in schwäbisches Deutsch. Oft genug überschritten freilich ihre technischen Ausdrücke meinen gewohnten Ideenrayon, und ich mußte mittelst Synonymik die speciellsten Trefflichkeiten von Kopf, Hals, Bauch, Beinen u. s. w. eines jeden Subjects zu entziffern suchen. An Kraft und Natürlichkeit ließ diese Sprache nichts zu wünschen übrig. Retournons à la nature! hätte Rousseau gewiß begeistert ausgerufen. Die Natur hat indeß auch ihre Fatalität, so gut wie die Cultur. Es war keine Kleinigkeit, so zu übersetzen, während die Ponies immer wild herumrannten und den Uebersetzer ihres Lobes mit Hufschlägen bedrohten. Noch viel schwieriger war es für mich, unter diesen Fluthen von Lob, diesem unruhigen Pferdegetrab, Peitschenknall aus all den belobten vorzüglichen Thieren das vorzüglichste herauszufinden und danach meinen unmaßgeblichen Rath zu ertheilen. Vereinigte sich nach mannigfachen Zweifeln mein Urtheil mit jenem des Grafen, dann begann erst das tollste Spiel. Der Pony merkte es und suchte zu entweichen. Die Knechte mit ihren Lassos und die Hunde hinter ihm her. Der Lasso traf nicht immer, und dann ging eine wilde Jagd los, dergleichen ich noch nie gesehen. Alle anderen Ponies rissen nach verschiedenen Seiten aus. Nach unendlichem Wirrwarr ward endlich das „schönste" Pferd eingebracht und einer anatomisch-physiologischen Untersuchung unterworfen. Dann stellte sich aber heraus, daß es nicht das „schönste" war, und nun begann die Jagd von Neuem; erst bei etwa 50, dann bei 70 anderen, dann wieder bei einigen 50 anderen. Mit dem nächsten Schiff, sagte der Oberknecht, würden wiederum 700 erwartet; wenn der Herr Graf wolle, so könne er auch diese noch abwarten. Ich dankte im Stillen dem Himmel, daß die 700 noch nicht da waren und daß ich ihre Vorzüge nicht mehr zu übersetzen brauchte. Unter ein paar Hundert wurde endlich doch der „schönste" Hengst gefunden, und man konnte zurück nach Leith. In Leith angekommen,

ließen wir die getroffene Wahl von Mr. Slimon ratificiren, welcher auch den Transport der beiden Pferde bis zur nächsten Bahnstation bei Schloß Wolfegg übernahm. Ankaufspreis und Transportkosten von Reykjavik bis Wolfegg eingerechnet, kam jedes der Thiere nur auf etwa 250 Mark zu stehen, und doch waren es zwei allerliebste, kräftige, gesunde Dinger, welche einer vornehmen Equipage durchaus keine Unehre machten.

In Edinburgh trennte ich mich von meiner bisherigen Reisegesellschaft, welche um Mitternacht weiter nach Kopenhagen dampfte, während ich ein paar Tage in Schottland rastete und dann über Galashiels, Melrose, Hawick, Bellingham und Hexham nach New-Castle on Tyne fuhr, durch eine der schönsten Partien des schottischen Border- oder Grenzlandes, das Land Walter Scotts, und dann, ungefähr die Mitte der Cheviot-Berge kreuzend, durch einen Theil des in der Kirchengeschichte so bedeutsamen Northumbriens. Zu Melrose unterbrach ich die Fahrt, um noch einmal Abbotsford, den poetischen Landsitz Walter Scotts, zu besuchen. Welch ein Gegensatz gegen die Bilder der vorigen Wochen! Das mit allem Reichthum der Vegetation geschmückte schottische Grenzland, die reizenden Ufer des Tweed, all diese Kirchen, Schlösser, Dörfer, Städtchen, das regste Leben moderner Industrie und daneben die lieblichste idyllische Landeinsamkeit — und mitten zwischen all den ehrwürdigen Abtei- und Burgruinen das gothische Landschloß, welches der größte der schottischen Dichter sich aus lauter mittelalterlichen Elementen aufgebaut und worin er die merkwürdigsten Reliquien aus alter Literatur und Geschichte versammelt hatte, um das vielgeschmähte Mittelalter wenigstens in der Poesie neu aufleben zu lassen! Urgroßenkelchen des gemüthlichen „Grandfather“, allerliebste blonde Lockenköpfchen — das älteste hieß ihm zu Ehren Walter —, spielten vor der ernsten Waffenhalle, die er mit den Wappen der Kers, Scotts, Turnbulls, Maxwells, Chisholms, Elliots und Armstrongs geziert hatte. Das Schloß hatte sich seit meinem früheren Besuch kaum verändert. Nur hatte es eine größere und schönere Kapelle erhalten, mit einem prächtigen Flügelaltar geziert. Nicht wenig erbaut und gerührt war ich, als der jetzige Besitzer, Herr Maxwell-Scott, ein Sohn des Lord Harries und Sprößling eines der edelsten schottischen Adelsgeschlechter, sich selbst einfand, um mir bei der heiligen Messe zu dienen, und mich bat, dieselbe doch für die Seelenruhe des Erzbischofs Vaughan in Sidney aufzuopfern, dessen plötzlichen Tod der Telegraph Tags zuvor gemeldet hatte. Es gibt wirklich eine große internationale Verschwörung unter uns Katholiken, aber nicht des Hasses und des Umsturzes, sondern der Liebe und des Gebetes!

Noch des Morgens reiste ich weiter, traf glücklich den Zug in Melrose, der sogar die Güte hatte, eine oder zwei Minuten innezuhalten, bis ich mein Billet erhielt. In Hawick waren noch die Anstalten zu einer großen landwirthschaftlichen Ausstellung zu sehen, welche einige Tage zuvor unter dem Patronat des Herzogs von Buccleuch daselbst gehalten worden war. Es ist ein sehr freundliches Städtchen, mit schönen Landsitzen in der Nähe, Alles reich und sorgfältig bebaut. Die Cheviotkette ist an der Stelle, wo die Bahn sie passirt, ziemlich niedrig; ich ward bei langsamem Ansteigen kaum auf-

merksam darauf. Als ein höchst malerisches Specimen einer ältern englischen Stadt stellt sich Hexham dar, zwischen anmuthigen Hügeln gelegen. Schon vorher erreicht die Bahn das Flußthal des Tyne und zieht sich ihn entlang bis New-Castle. In der Nähe dieser Stadt muß die ländliche Gemüthlichkeit der Industrie weichen. Fabriken, Magazine, Arbeiterwohnungen, alles mehr oder weniger von Rauch geschwärzt, drängen sich immer näher an die Bahn und wachsen endlich zum dichten Netze einer geschäftigen Fabrikstadt zusammen. Ein französischer Abbé, der von New-Castle nach Abbotsford kam, sagte hier, die Reise sei ihm wie jene Dante's von der Hölle durch's Fegfeuer in den Himmel vorgekommen. Das ist nun jedenfalls stark; aber etwas ist schon daran. Unmittelbar am Tyne, über den sich eine große Eisenbrücke spannt, stellt sich die Stadt nichts weniger als anmuthig dar: ein unaufhörliches Gewühl von Schiffen, Nachen, Fuhrwerken aller Art und Menschen zwischen meist sehr praktischen, aber unschönen Bauten. Ein kleiner Steamtender brachte uns um 3 Uhr in etwa einstündiger Fahrt den Fluß hinab, der mich vielfach an den Clyde in Glasgow erinnerte, nach Tynemouth, wo der ganz neugebaute, herrliche Dampfer „Norge" uns aufnahm, das bequemste Dampfschiff, das ich bis jetzt je getroffen.

Die Reisegesellschaft bestand theils aus norwegischen und englischen Geschäftsleuten, theils aus englischen Touristen, welche einen cheap trip nach Norwegen machen wollten. Die letzteren wogen vor. Obwohl die Nordsee ziemlich bewegt war, hatte ich bei der Größe und trefflichen Bauart des Schiffes gar nichts davon zu leiden, sondern konnte mich aller Annehmlichkeiten einer Meerfahrt ungestört erfreuen. Eine frische Brise gemahnte daran, daß wir gen Norden fuhren, fast bis zur Höhe der Orkney-Inseln. Stundenlang brütete düsteres Gewölk über der melancholischen Fluth; dann kämpfte sich die Sonne durch und zauberte die prächtigsten Lichter über Himmel und Wellen hin. Das ist so schön, daß man nicht müde wird, hineinzuschauen in Sonnenglanz und Wellentanz, ohne eigentlich an etwas Bestimmtes zu denken. Den vielbeliebten Vergleich des Meeres mit der norddeutschen Haide halte ich aber für nicht ganz zutreffend. Die Haide ist still, ruhig, beschaulich, träumerisch; das Meer aber beständig am Arbeiten und Wühlen, wechselnd in Licht, Farbe und Stimmung, beweglich und bewegt, stets zu Kampf und Revolution geneigt, nur durch Compromiß der Naturgewalten im Zaum gehalten und von der Erfindungskraft des Menschen überwunden. Die Träumerei, welche die Haide anregt, geht darum in's Kleine, Weiche, Zarte, Empfindsame; die Träumerei am Meere bekommt etwas von der stärkenden Salzluft mit, lenkt sich von selbst auf's Große, Erhabene und Gewaltige. Dort waltet der Genius ruhigen Besitzes und stillen Sehnens, hier der Genius unruhigen Strebens und unbändigen Freiheitsgefühls. Das folgende nordische Lied gibt die Hauptaccorde der Stimmung recht anschaulich wieder:

Schön ist das Meer, wenn es stahlblanke Schilde
Ruhig hinwälzet zum Vikingergrab,
Schön, wenn sich ebnet sein Wogengefilde,
Himmel und Wolken drin spiegeln sich ab!

Herrlich, wenn Abends die Sonne drauf strahlet,
Feuer hinsprühend durch's blitzende Rund,
Lieblich, wenn Mondglanz in Herbstnächten malet
Zitterndes Silber auf tiefblauem Grund.

Schön ist das Meer, wenn des Sommers am Abend
Mächtige Wogen zum Ufer es schäumt,
Wenn sich die Seele, drin badend und labend,
Tiefer stets taucht und Geheimnisse träumt;
Wellen umarmend zum Reigen sich schlingen,
Nixen sich heben vom Grunde empor,
Winken hernieder und locken und singen
Hold zu der Harfen goldenem Chor.

Groß ist das Meer, wenn es toset und wettert
Zackig am Nordpol in nächtlicher Bucht,
Donnernd am Eise den Eisberg zerschmettert,
Ragende Klippen peitscht seine Wucht,
Ueber dem Sargtuch der schlummernden Lande
Nordlicht trauernd als Ampel glüht;
Doch das Meer sprengt die tödtlichen Bande,
Frei und gewaltig zum Ufer es zieht.

Stolz ist das Meer, wenn es zürnend sich recket,
Stürme umprallen sein ehernes Kleid,
Brausend die schwellenden Arme es strecket
Hoch zu den Wolken und tobet und dräut,
Feuer brennt Hügel und Berge zusammen,
Erzene Burgen schmilzt seine Gluth;
Aber das Meer trotzt Feuer und Flammen,
Sammelt im Kampf sich nur wachsenden Muth.

Kühn ist das Meer, und gewaltige Söhne
Hat es geboren im fruchtbaren Schooß:
Höret der Viking sein Sturmesgedröhne,
Fühlt er sich sicher und mächtig und groß.
Hoch auf zum Himmel aus schäumenden Wellen
Spritzet der Walfisch den zischenden Strahl.
Reitend den Drachen, den wilden, den schnellen,
Seekönig eilet zu Berge und Thal.

Rollt nicht die Nordsee noch heut' ihre Wogen
Rund um des Nordlands felsiges Reich,
Wölbet zum Grabmal stählerne Bogen
Ueber die herrlichsten Helden zugleich?
Braust sie nicht hin über Schwerter und Rüstung
Ruhmreicher Jarle in Hjörunga's Kluft,
Rauschet sie nicht an felsiger Brüstung
Hoch über Svolder und Tryggvasons Gruft?

Wiegt mich, o See, deine schäumende Decke,
Steigen die Helden vom Grabe daher,

Frithjof und Alf auf der sausenden Schnecke;
Blitz ist ihr Schwert mir, ihr Antlitz das Meer,
Abendroth Blut an zerschlagenen Schilden,
Sturm ist ihr Kriegsruf in schwankender Schlacht,
Mond ist die Norne: die Recken, die wilden,
Führt sie gen Walhal in schimmernder Pracht.

Schwimmende Burgen seh' drüben ich ragen
Hoch auf der See mit todschwangerer Last;
Nordlands Löwen die Wimpeln tragen,
Trotzig glüht er vom wankenden Mast.
Blitz ist sein Auge und Donner die Stimme,
Kugeln auf Kugeln die Lüfte durchsprüh'n:
Thordenskjöld naht mit des Donnerers Grimme,
Alles erbebt — und die Feinde entflieh'n.

Schwanweiß ringt mit dem Gischte der Brandung
Gleich einer Möve das kämpfende Boot;
Fest hält das Ruder an eichener Wandung
Muthig der Steurer und trotzet dem Tod.
Lilien streut dem Normannen zum Kranze
Dankbar die See über Ginungagap,
Während die Schnecke in hurtigem Tanze
Siegreich umsegelt das stürmische Cap.

Brause dein Sturmlied um Nordens Gestade,
Herrliches Nordmeer, der Mannheit Idol!
Sing' uns die Lieder der Freiheit und lade
Froh uns zum Siege von Pole zu Pol.
Sonnenglanz funkle im freudigen Blicke
Jedem Normannen zu Schiffe, zu Land.
Frei wie sein Herz, wie der Heimath Geschicke
Woge uns Reichthum und Ehre zum Strand.

Es dunkelte, als wir Tynemouth verließen. Eine Nacht, einen Tag und noch eine Nacht fuhren wir auf der Nordsee dahin. Am zweiten Morgen schon zeigte sich die norwegische Küste.

A. Baumgartner S. J.

Neue Streitfragen über das Wesen der Tragik.

(Schluß.)

III. Aeschylus und Sophokles.

Die höchsten Ziele der Tragik, ihre Beziehung zu Sittlichkeit und Religion finden wir trefflich dargelegt oder angedeutet in den Meisterwerken der größten griechischen Tragiker. Ohnehin nöthigt uns Günthers Kritik über dieselben zu einer etwas umständlicheren Erörterung, welche das tiefste Wesen der Kunst zu erschließen hat. Es handelt sich um einige ächt tragische Anschauungen des Menschenlebens, welche in der griechischen Tragödie Gestalt und Ausdruck gefunden haben, um ergreifende Ideen und lyrische Stimmungen, welche sich an dieselben anknüpfen, ja um eine mit Bewußtsein ausgesprochene Theorie der Tragik. Wir beschränken uns auf die beiden ersten großen Meister, weil die geringe Zahl ihrer erhaltenen Stücke eine Uebersicht in engem Rahmen gestattet.

Der Vater der Tragödie, Aeschylus, hinterließ uns vor Allem eine vollständige Trilogie, eine Dreiheit zusammengehöriger Dramen: sie kann als sein Meisterwerk betrachtet werden. Dieselbe handelt von den Greueln im Königshause der Atriden: den ersten Verwandtenmord beging Atreus, welcher seinem Bruder Thyestes aus wilder Rachsucht dessen eigene Kinder zum Mahle vorsetzte; Thyests Sohn, Aegisthus, ermordet mit Klytämnestra den Gemahl derselben, nämlich den nach Eroberung Troja's heimkehrenden Agamemnon, Atreus' Sohn; dafür nimmt Orestes, der Sohn Agamemnons, blutige Rache durch Ermordung der Mutter und des Ehebrechers Aegisth. Diesen Kern der äschylischen Stücke „Agamemnon", „Choephoren", „Eumeniden" spricht der Schluß des Mitteldrama's also aus:

So erfüllte sich denn in der Könige Haus
Nun dreimal der Sturm,
Der mit Macht wuthschnaubend hereinbrach.
Erst sah er den Greu'l, der die Kinder zerfleischt,
Und das blutige Mahl des Thyestes;
Zum zweiten das Loos, das den König entrafft;
Denn gemordet im Bad, ach! sank, der im Streit
Den Achäern gebot.
Zum dritten erschien — wie nenn' ich ihn doch?
Den Erretter? — den Fluch?
Wo endet sie noch, wo findet sie Ruh',
Die entschlummerte Wuth des Verderbens? (Donner.)

Der erste Greuel, das Kindermahl, wird nun allerdings nicht dargestellt, sondern nur als Grundlage der folgenden immer wieder von Neuem betont; das erste Drama der Trilogie selbst enthält, wie der Titel andeutet, das Schicksal Agamemnons. Dafür wird ächt künstlerisch dem dritten Stücke die befriedigende Lösung des Erbfluches vorbehalten; Orest, welcher auf göttlichen Befehl das Rächeramt ausgeübt hat, wird entsühnt und das Glück des Hauses wieder aufgerichtet.

In dem grausen, fast zu grausen Stoff haben nun die Dichter und hat Aeschylus vor allen tiefe tragische Ideen gefunden. Die allgemeinste betrifft den Erbfluch, die von Geschlecht zu Geschlecht fortwirkende, Frevel und Verderben erzeugende Urschuld des Stammes. Diese umfassende Welt- und Lebensanschauung ist ebenso wahr als tragisch. Die heilige Schrift selbst und die Geschichte entrollen uns ein düsteres Gemälde von dem Fluche, den die Stammeltern des Menschengeschlechtes, den Kain, Cham, Esau auf ihre Nachkommen vererbten, nicht unter der Einwirkung eines blinden Geschickes, sondern in Folge der solidären Blut- und Lebensgemeinschaft, der Macht angestammter Neigung zum Bösen und der Einwirkung von Beispiel, Erziehung und ähnlicher Verhältnisse. Selbstverständlich vererbt sich die Urschuld nicht als persönliche Schuld auf sündenfreie Nachkommen; die persönliche Verantwortung tritt erst mit der freien Theilnahme an dem Urfrevel ein; aber auch ohne diese lastet Fluch und Strafe auf dem Stamme, und sie selbst wird in Folge der Verwandtschaft mit den ersten Frevlern sehr nahe gelegt. Diese Thatsache, von Schrift und Geschichte bezeugt, ist nicht wegzuläugnen. Gott selbst spricht in diesem Sinne (Deut. 5, 9) sozusagen ein allgemeines Gesetz der Weltregierung aus: „Ich bin ein eifernder Gott, der die Ruchlosigkeit der Väter an den Söhnen rächt bis in's dritte und vierte Geschlecht derer, die mich hassen" (vgl. Exod. 20, 5), obwohl, wie gesagt ein solcher Fluch — jedenfalls so lange er in Vorenthaltung von Gütern besteht, auf die der Einzelne kein Recht im strengen Sinne des Wortes erheben kann — an sich keine persönliche Schuld der Nachkommen einschließt oder fordert. Es macht aber einen furchtbar tragischen Eindruck, wenn der Sohn oder Enkel auch nur die Strafe oder die Neigung zur Sünde ererbt, noch mehr jedoch, wenn diese Neigung ihm nächster Anlaß zu persönlichem Frevel wird. Man sieht nun nicht ohne Staunen, wie lebendig der erste große Tragiker diese Thatsache der Geschichte erfaßt und mit verhältnißmäßiger Wahrheit poetisch ausgebeutet hat. Ein blindes Schicksal kennt auch er nicht, wie allein schon der versöhnende Abschluß im letzten Stücke beweist; aber er kennt den Fluchgeist, der Verderben brütend im Hause der Atriden lauert. Gewissermaßen zu gleichen Theilen mischt sich die ererbte Schuld mit der persönlichen in Aegisth und Klytämnestra; Agamemnon fällt mehr um jener als um dieser willen; Orest bleibt ganz frei von Ruchlosigkeit, trägt aber mit der schweren, unnatürlichen Pflicht der Blutrache die Strafe zeitweiliger Störung seines Lebensglückes, welche eine Folge der unnatürlichen That ist; doch findet er nach langer Frist Erlösung.

Das sind tragische Verhältnisse und herrliche Tragödienstoffe, wenn nur

die Schicksalswillkür verbannt und das Walten einer vernünftigen Weltordnung künstlerisch veranschaulicht wird.

Bei Aeschylus nun vereinigen sich, wie Günther mit Recht bemerkt (S. 98), die Begriffe des Schicksals und des ewigen Rechtes, ja die Moira und Dike selbst, in der Person des Zeus, welcher als allmächtiger und allwaltender Herrscher zugleich der Inbegriff alles Guten ist. Daher weiß der Dichter seinen Stoff mit sittlichen und religiösen Ideen zu durchbringen, ja ganz zu sättigen; seine Dramen sind die ausgesprochenste Mahnung zur Unterwürfigkeit unter eine höhere Macht und deren Gesetz, eine Warnung vor jeglichem Frevel und dem unausweichlich nachfolgenden Verderben, aber auch eine ergreifende Dichterklage über das traurige Menschenloos. Das Letzte müssen wir nachdrücklich hervorheben, da ja Günther diese Klage erheblich abschwächen muß; sie hat nach ihm mit dem Mitleid und der Furcht der Tragödie nichts gemein, und der Grundsatz von der glatten Ausgleichung von Schuld und Sühne steht auch hier wieder an der Spitze der Erörterung (S. 112).

Betrachten wir nun unter diesen Gesichtspunkten die Atriden-Trilogie. Die einzelnen Stücke müssen wir schon der leichtern Uebersicht wegen auseinanderhalten; in der That liegt auch eine vollkommene Abhängigkeit derselben von einander nicht vor. Im „Agamemnon" fällt der glorreiche Sieger über Troja durch die Tücke seines Weibes. Schon der plötzliche Sturz eines solchen Helden im eigenen Hause bei der triumphirenden Heimkehr nach zehn Jahren und durch die Hand der eigenen Gattin ist von ergreifender Wirkung. Die Symbolik des Dichters verstärkt dieselbe; der Sieger fährt hoch zu Wagen auf die Bühne und schreitet über Purpurdecken in das Haus, aus dem er, nach wenigen Minuten verblutend, seinen letzten Hülferuf ertönen läßt. Zur Erweiterung der Handlung dient, gleichsam als eigene Tragödie ausgeführt, der Untergang Troja's, an dem der Raub der Helena, der Gattin von Agamemnons Bruder, die Schuld trägt. Als Vertreterin des trojanischen Volkes wird Kassandra in den Sturz ihres Besiegers verwickelt; sie spielt als Seherin, der man niemals und auch hier nicht glaubt, eine doppelt ergreifende Rolle (V. 1035 ff. Dindorf). Noch ein kleines Trauerspiel gibt das Opfer der Iphigenie ab (V. 228 ff.); diese hat der eigene Vater, Agamemnon, vor der Abfahrt nach Troja dem Götterzorn geopfert. Aeschylus hat nun zunächst in einer meisterhaften Folge dramatischer Scenen Handlung und Stimmung der Personen entwickelt, sodann aber in lyrischen Gesängen von ungewöhnlicher Ausdehnung die Stufenleiter tragischer Reflexionen und Affekte beinahe vollständig durchlaufen. Wir sind zur Ergänzung der Ausführungen Günthers veranlaßt, auf diese unsere Aufmerksamkeit in besonderer Weise zu richten. Wir wollen Troja und Agamemnon gesondert betrachten. Paris hat mit Verletzung des Gast- und Ehe rechtes Helena entführt. Das hieß (V. 49 ff.) harmlosen Vögeln das Junge rauben; es rief die Götter in den Streit gegen den Frevler und sein Volk:

Es sandte des Atreus Söhne der Gott,
Der des Gastrechts wahrt, der gewaltige Zeus,
Auf Paris heran für der Buhlerin Raub. . . .

Nicht Weinen und nicht Trankspende versöhnt,
Kein Jammern den unauslöschlichen Groll
Um die fehlende Flamme des Opfers. . . .
Drum ehren wir dich, o gastlicher Zeus (V. 362 ff.),
Der solches gethan und auf Paris vorlängst
Mit dem Bogen gezielt, daß weder zu früh
Noch über den Raum der Gestirne hinaus
Fruchtlos das Geschoß ihm entschwirrte.

Dieser ebenso sicher als gerecht waltende Gott wurde durch den Frevel gereizt; der Frevel selbst entsprang dem Uebermuthe, welchen das Wohlleben erzeugte (V. 369 ff.):

Einer sprach wohl:
„Der Götter Stolz achtet's nicht, wenn ein Mensch
Das Heil'ge frech niedertritt!"
Er sprach ein unfrommes Wort.
Der Ahnherrn Enkel sah's,
Die wild tollkühnen Kampf
Geschnaubt, stolz aller Zügel spottend,
Da voll anschwoll das Haus in Unmaß
Hoffärt'gen Glücks. Frei von Harm,
Lob' ich mir mein Geschick, so daß es still
G'nüge dem weisen Sinne.
Denn nie bietet der Reichthum
Schutz vor Tod und Vernichtung
Ihm, der frevelnden Fußes nach
Dike's hohem Altar stieß.

Dem Dichter genügt diese psychologische Vertiefung des tragischen Gedankens noch keineswegs. Was den Menschen, wenn ihm zu wohl ist und die Hoffart aufwächst, zum wirklichen Frevel an Dike's Altar, d. h. an dem göttlichen Gesetze treibt, ist die schnöde Selbstverblendung; denn „kindisch folgt der Thor blindlings dem raschen Vogel"; eine Zeitlang dauert der Glanz des Glückes trotz aller Sünde fort, bis doch endlich, heißt es, das blanke Metall den erlogenen Schein einbüßt. Helena's Schönheit wandelte sich dem Frevler bald in ein kaltes Marmorbild um, und das Blendwerk seiner Träume zerrann. Zum Unheil, nicht zum Heile diente ihm Helena, so spielt der Dichter mit dem Namen des Schicksalsweibes; ward sie doch zum jungen Löwen, den ein Mann unvorsichtig im Hause großzog (V. 717 ff.); es hätschelte ihn lange straflos Alt und Jung.

Erstarkt aber, enthüllt er
Den Erbsinn seines Geschlechtes,
Und die Pflege vergeltend,
Schafft er ein Mahl ungeheißen
Sich von gemordeten Lämmern,
Röthet mit Blut die Gemächer.
Alle seh'n in tiefem Schmerz,
Wie der Mörder rast und würgt.

Also nährte dem Haus ein Gott
Einen Priester des Unheils. . . .
Ehewehen sandte da (V. 700 ff.)
Rachesinnend Götterzorn
Ueber Ilion, vergalt spät hernach
Schwer des gastlichen Tisches Schmach
Und des Herdbeschirmers Zeus
Allen, die dort am Vermählungsfest,
Feiernd die Braut, zu laut gejubelt. . . .
Sie verlernte bald den Festgesang,
Die ergraute Troerveste,
Und in laut jammernden Grabestönen ruft
Sie den zum Fluche vermählten Paris,
Lange bevor sie das volle Grauen
Sehen muß um die Bürger,
Die hinsanken im Blute.

Ohne Zweifel würde eine so tiefe, ethisch-religiöse Auffassung von der Sünde als der Quelle des menschlichen Unglücks christlichen Tragikern alle Ehre machen. Diese suchen leider oft eine solche Ehre nicht, während ein Aeschylus und ein Sophokles mit Vorliebe ihre wahrhaft ethische und religiöse Weltanschauung poetisch aussprechen.

In Troja's Schicksal hält Schuld und Strafe sich das Gleichgewicht, sofern wir nur an Paris und das mitschuldige Königshaus denken. Der Dichter hat aber offenbar nicht geglaubt, es werde dadurch untragischer, daß die Masse des Volkes um seiner Fürsten willen leiden muß; denn er sondert die Schicksale beider keineswegs von einander ab. Ganz ähnlich handelt er in den „Persern". Die Stellvertreterin des besiegten Volkes, Kassandra, ist vollends unschuldig; sie trifft dennoch das härteste Todesloos. Günther hilft sich mit dem Zugeständniß, daß Schuld und Unglück der dramatischen Nebenpersonen sich nicht das Gleichgewicht zu halten brauchen. Wie leicht hätte indessen der Dichter in wenigen Versen eine Schuld andeuten können! Daß er es unterließ und die Züchtigung des Paris durchaus mit dem Unglück des besiegten Volkes verschmolz, beweist unseres Erachtens, daß er das Leiden der Unschuld für nicht minder tragisch hielt. Sicherlich hoffte er ebenso durch die ausgemalte Schilderung des Opfers der völlig schuldlosen Iphigenie (V. 228) die tragischen Affekte nur zu verstärken. Im „Prometheus" leidet die schwer geprüfte Io nicht minder schuldlos. Doch nicht einmal an Agamemnon selbst bewahrheitet sich Günthers Grundsatz. Mit Unrecht findet er (S. 121) dessen Schuld in dem Heereszuge gegen Troja, wo er „Ströme tapferen Blutes vergoß und über ganze Völker unsägliches Leid brachte"; das bedarf bei der Gerechtigkeit eines zum Schutze des Gast-, Familien- und Völkerrechtes begonnenen Krieges gar keines Beweises. Viel annehmbarer ist das über die Hinopferung der Tochter zur Besänftigung des Götterzornes Gesagte. Der Chor, welcher auch den ersteren Grund einmal ausspricht, ergeht sich in der That in der Schilderung jenes Frevels. Allein daß Aeschylus aus demselben den Tod Agamemnons herleiten wolle, ist unrichtig; ja, ob er über-

haupt das Opfer als frevelhaft ansah, bleibt zweifelhaft. Schon oben sahen wir, wie gemäß den Schlußworten der Choephoren drei blutige Thaten zur Grundlage der Trilogie dienen; unter diesen steht das Kindermahl, welches nicht zur Darstellung kommt, obenan; dagegen wird das Opfer der Iphigenie übergangen. Die Erwähnung des Kindermahls rückt offenbar den Erbfluch in den Vordergrund, und die Unterdrückung des Opfers läßt Agamemnons Schuld verschwinden. Der „dritte Bluttrunk der Erinnyen“ (Choeph. V. 578) kann nur auf derselben Zählung der Frevel beruhen. Vollends entscheidend ist, daß im ersten Stücke der Trilogie die stets wahrhafte Seherin Kassandra den Tod des Fürsten nur aus dem Frevel seines Vaters Atreus (und des Thyestes) herleitet (V. 1090 ff., 1189 ff. und 1217 ff.). Auch der Chor steht nach Kassandra's Rede von seiner Ansicht ab (V. 1338 ff. 1507, wogegen V. 1560 ff. mit Unrecht angeführt würde). Seine strengere Ansicht im ersten Theile der Tragödie erklärt sich aus der persönlichen Lage der vom Kriege zurückgebliebenen Greise zur Genüge; sie gestehen (V. 799), von vornherein dem Feldzug abhold gewesen zu sein, und verweilen selbst nach der ersten Siegesnachricht (V. 429) sehr lange bei den Opfern, welche der Krieg gekostet habe. Der Chor mußte also nothwendig das Opfer des Königskindes, zumal aus der Ferne, sehr hart beurtheilen. Er vertritt eben nach der Absicht des Dichters die Partei der mißvergnügten Alten, welche den Krieg nicht wollen, den Ruhm nicht suchen und die traurigen Folgen eines außerordentlichen Unternehmens am strengsten richten. Seine Stimmung erhöht die Tragik des Stückes; aber nicht alles, was er spricht, darf als Meinung des Dichters gelten. Das Opfer der Königstochter sollte die tragischen Affekte gleich anfangs mächtig erregen, was in jedem Falle erreicht wird; es sollte uns ferner Agamemnon sofort im harten „Joch des Nothzwangs“ (V. 217) vor Augen stellen, indem er nach des Chores Worten eine „gottlose, unheilige“ That vollbrachte. Unnatürlich, grauenhaft war diese ja an sich gewiß; Kalchas, der Seher, nannte sie einst gleichfalls „ungesetzlich und grausig“, und weissagte, sie werde daheim den Dämon der Rache wecken (V. 150 ff.). Die Begründung dieser Rache lag sicher auch in der Absicht des Dichters, da Klytämnestra ohne eine solche Entschuldigung ein poetisch kaum erträglicher, verworfener Charakter sein würde. Immerhin ist soviel zuzugeben, daß Aeschylus nicht ohne Grund dem Zuschauer des Dramas anfangs die Ansicht nahe legt, Agamemnon habe sich nie einer solchen Nothwendigkeit fügen dürfen. Das Grauen vor der unnatürlichen That fördert nur die ethische Wirkung der Tragödie, und warum sollte nicht an dem ehrgeizigen Feldherrn eine gewisse Schuld der Grausamkeit haften? Es ist aber erstlich die Frage, ob es den Griechen so leicht als todeswürdige Schuld erschien, wenn Agamemnon, wie etwa später der Messenier Aristodemos, dem Gemeinwohl die eigene Tochter opferte, und ob zweitens Aeschylus diese That als innere Begründung für den Tod des Königs verwerthete. Den Gegenbeweis des letzteren haben wir soeben, wie uns dünkt, überzeugend geführt. So erklärt es sich auch, warum das Sträuben des Agamemnon vor dem Opfer (V. 201 ff.) so nachdrücklich geschildert wird.

Wir finden nach dem Gesagten auch im Tode des Besiegers von Troja eine ganz andere Tragik, als die von Günther als allein gültig bezeichnete. Was der Chor Anfangs über das Opfer der Iphigenie sagt, motivirt in gewisser Hinsicht die blutige That der Klytämnestra, die nun nicht schlechthin als Ehebrecherin handelt; es mag in dem Opfer auch eine *gewisse* Verschuldung des Vaters liegen; aber der innerste und höchste Grund, warum dieser fällt, ist in dem Kindermord des Atreus zu suchen. Das erste Stück der äschylischen Trilogie muß ein Schicksalsdrama genannt werden, aber ein solches, über welchem eine göttliche Gerechtigkeit waltet. Heben wir aus den lyrischen Abschnitten, welche sich auf Agamemnons Schicksal beziehen, noch einige Beweisstellen dafür aus; der Chor spricht natürlich gegen Agamemnon, aber seine allgemeinen Grundsätze sind richtig — eine auch für die Beurtheilung von Sophokles „Antigone" beachtenswerthe Unterscheidung. So wendet er sich denn in seiner bangen Ahnung, es möchte sich das Kindesopfer furchtbar rächen, an Zeus, den Hort der Geprüften und den *weisen* Vergelter der Missethat (V. 151 ff.).

Zeus, wer Zeus auch immer sei, mit *dem*
Namen ruf' ich jetzt ihn an,
Hört er so sich gern genannt.
Wäg' ich Alles sinnend ab,
Keinen weiß ich auszuspäh'n,
Keinen als Zeus, auf den ich
Die nichtige Bürde der Sorge
Werfen mag mit Zuversicht. . . .
Denn zur Weisheit leitet uns
Zeus und heiligt als Gesetz,
Daß in *Leiden Lehre* wohnt.
Auch in Träumen wallt ja vor das Herz
Schuldbewußt Seelenangst, und es keimt
Wider Willen weiser Sinn.
Huld der Gottheit ist es, die gewaltig
Hoch am Weltenruder thront.

Die Schilderung des Opfers schließt das Wort (V. 250):

Denn Dike wägt allem *Leide*
Belehrung zu für späte Zukunft.

Nach seiner Betrachtung über die traurigen Folgen des Krieges wirft der Chor die Schuld auf den Heeresführer und spricht sich dann also aus (V. 458 ff.):

In banger Angst harr' ich stets,
Zu hören, was Nacht verhüllt;
Denn der Götter Aug' entflieht
Nimmermehr, wer Blut vergoß.
Wer durch Frevel glücklich ward,
Den stürzt zuletzt der Eumeniden
Schwarze Schaar in Nacht hinab,
Sein Glück zertrümmernd; ohne Macht

Wohnt er im Dunkel — bei den Todten.
In des Ruhmes Uebermaß droht
Die Gefahr: das Auge trifft
Schmetternd von Zeus der Blitzstrahl.
Neidlos lob' ich das Glück mir;
Weder Städte zertrümmern
Möcht' ich, noch gefangen mich selbst
Schau'n im Joch der Knechtschaft.

Hier sehen wir zugleich die tragische Furcht auf die Verhältnisse des Zuschauers angewandt und erkennen die Katharsis oder Reinigung der Affekte in der Ermäßigung der ungeregelten Begierde. Den gleichen Charakter hat die folgende bilderreiche Stelle (V. 1001 ff.):

Traun, der Gesundheit vollblühende Kraft zerstört
Unersättlich sich selbst; denn die Krankheit wohnt
Ihr allzeit lauernd zur Seite.
Segelnd im Glücke, zerschellt
Menschengeschick an verborg'ner Klippe.
Wirft die Furcht vom reichen Schatz
Einen Theil dann über Bord,
Schleudernd klug mit weisem Maß,
Dann versinkt nicht ganz das Haus,
Stöhnt es auch von Jammer schwer;
Noch begräbt die Fluth den Kahn.
Reichlich strömende Gabe von Zeus,
Die jährlich entkeimt den gesegneten Furchen,
Bannt des Hungers schwere Noth.

Der Chor wünscht sich sogar vor Leid und Furcht im etwaigen Unglück schnelle Grabesruhe (V. 1449 ff.):

O, daß in Eile doch, ohne zu großen Schmerz,
Nicht uns fesselnd an's Lager,
Der Tod sich uns nahte, ew'gen Schlafes
Ruhe zu bringen!

Schon früher haben wir einen der treffendsten Belege für die Uebertragung von Mitleid und Furcht auf das allgemeine Menschenloos angeführt; es waren die Verse 1327—1334. Das tragische Princip selbst spricht Aeschylus wenige Zeilen nachher also aus:

Wer rühmte sich noch, wenn er solches vernahm,
Zu harmlosem Glücke geboren?

Wir müssen zum Abschluß des tragischen Ideenkreises, wie ihn Aeschylus im „Agamemnon" ausführt, noch eine längere Stelle anziehen, welche uns vollends von der erhabenen und correcten Weltanschauung des Dichters überzeugen muß. Nicht der Reichthum als solcher gebiert nach seiner Ansicht das Unglück, als wenn die Gottheit dem Menschen neidisch wäre; es waltet nirgends Willkür, sondern ewige Gerechtigkeit, die nach sittlichem Maßstab richtet (V. 750 ff.):

Ein greiser Spruch aus der Väter Zeiten sagt:
„Des Glücks volle, reiche Frucht, sie gebiert von Neuem,
Sie stirbt nicht kinderlos verwelkend:
Nein, in des Glückes blüh'ndem Schooß
Wuchert auf unersättlich Unheil."
Ich indeß lobe den Spruch nicht;
Denn des Gottverächters Unthat,
Sie gebiert mehrere nach,
Zeugt ein Geschlecht ähnlich der Mutter.
Doch, übt die Tugend ein Haus,
Erbt auf Enkel das Heil fort.
Denn gern erzeugt Uebermuth immerfort Uebermuth,
Der im Leid des Lebens fröhlich grünt,
Heut' oder morgen Licht in Nacht umwandelnd, wann die Stunde kommt;
Zeugt den unbezwingbar unheil'gen Gott, den Frevelmuth,
Ihn, der mit Leid finster das Haus umlagert
In der Gestalt des Vaters.
Doch Dike weilt strahlend auch unter rauchschwarzem Dach,
Ist gerechtem Lebenswandel hold.
Sie flieht des Saales gold'nen Prunk, den Frevlerhände Schmutz befleckt,
Abgewandt den Blick, und lenkt heil'gen Götterschwellen zu,
Nicht ehrend falsch gleißende Macht des Reichthums:
Alles lenkt sie zum Ende.

Ziehen wir kurz den Schluß, welchen die flüchtige Betrachtung des „Agamemnon" ergeben hat. Der tragische Stoff ist durch die lyrischen Reflexionen, denen wir fast ausschließlich unsere Aufmerksamkeit zugewandt haben, zu einem großartigen Weltbild verklärt worden, in welchem sich die Spuren menschlicher Leidenschaft oder Tugend und die nachgehenden Tritte einer rächenden oder lohnenden Gerechtigkeit des Himmels unverkennbar offenbaren. Daß es dem Dichter voller Ernst war mit seinen sittlichen und religiösen Betrachtungen, und die Aussprache derselben eine Herzenssache, unterliegt keinem Zweifel. Ehre dem Heiden, der die überlieferte Religion erst selbst zu säubern und zu vertiefen hatte, um sich zu so reiner Aetherhöhe emporschwingen zu können, der aber sogar dem Monotheismus sich dadurch in auffallender Weise nähert, daß Zeus' Walten allein über seiner Welt zu schweben und die anderen Götter kaum vorhanden zu sein scheinen.

Wir können und müssen uns bezüglich der übrigen Stücke des Aeschylus kurz fassen; keines derselben kommt auch dem besprochenen an Fülle der Ideen, Kunst der Durchführung und Glanz der Sprache gleich. Das Mitteldrama der Trilogie behandelt den Muttermord des Orestes. Das Grausige der unnatürlichen That wird dadurch möglichst gemildert, daß dieselbe auf bestimmten Befehl der Götter vollbracht wird; übrigens wird die Blutrache hier nach dem uralten Brauche als Recht und Pflicht angesehen und erst am Schluß des dritten Stückes durch ein Blutgericht ersetzt. Das Grabmal des zu rächenden Todten verlegt Aeschylus in die Orchestra des Theaters selbst; vor demselben spielt sich die ganze Handlung ab, und die Todtenspende auf dem Grabe gibt der Tragödie sogar den Titel „Choephoren". Ein Haupt-

motiv bietet der Traum dar, welcher Klytämnestra ängstigt: ein Drache, den sie selbst geboren, sog das Herzblut aus ihrer Brust (V. 527 ff.); diesen Traum macht Orestes wahr. Vergebens sucht die Schuldige durch die Todtenspende die Schatten und die Götter zu beschwören; Elektra, die viele Jahre ein hartes Joch unter der Mutter und ihrem Buhlen getragen hat, findet gerade bei dem Grabe Locke und Fußspur des Bruders, ja endlich diesen selbst. Eine List führt nach gegenseitiger Berathung den Rächer in's Haus zum Verderben der Mutter. Aegisth, welcher eben draußen ist, fällt ihm bei der Heimkehr in die Hände. Am Schlusse versinnbildet der Dichter die Gemüthsstörung des Orest nach der furchtbaren That durch die Erscheinung der ihn verfolgenden Furien; diese Befriedigung wollte Aeschylus dem Gefühle des Grauens gewähren, welches den Zuschauer einer solchen Tragödie unwillkürlich ergreift.

Die „Choephoren" sind rücksichtlich der tragischen Schuld ganz der Günther'schen Anschauung entsprechend. Es geschieht den beiden Frevlern, wie im „Agamemnon" (V. 1563 ff.) vorausverkündet wurde:

So lange Zeus waltet, waltet dieß Gesetz:
Wie jeder that, also muß er leiden.

Es mag aber billig bezweifelt werden, daß der Untergang der Rabenmutter und Ehebrecherin durch die Hand des Sohnes tief ergreifen könne; man hat eben nur das Gefühl der Befriedigung über die hier wirksame Gerechtigkeit des Himmels, ohne von Mitleid und Furcht stark ergriffen zu werden. Würde dagegen die schwere Pflicht Orests mit erdrückender Wucht auf ihm lasten, und der schwere Kampf zwischen Pflicht und Gefühl lebhaft geschildert sein, so würden jene Affekte sich viel mächtiger regen. Jetzt werden wir nur an einer Stelle auf die Schwere der Pflicht für den Sohn aufmerksam, dort nämlich, wo der sonst stumme Begleiter Pylades sein Schweigen bricht, um ihn an den göttlichen Befehl zu erinnern (V. 900 ff.). Dieß ist ergreifend, weil wir die Empfindung haben, daß Orest ohne diese Mahnung des Freundes im Namen der Gottheit die natürliche Scheu vor der That nicht überwinden werde. Wir erkennen hier die Meisterhand des Dichters; aber im Uebrigen lag ihm fern, etwas Anderes als das Walten des Zeus und der Dike darstellen zu wollen. Dieses ist an sich nicht tragisch, sondern nur ethisch und religiös erhebend, und in diesem Sinne erschüttert diese Tragödie weniger, als die erste. Der Hintergrund bleibt indessen immer düster wie Nacht und Tod, und so ist die tragische Wirkung im Allgemeinen doch gesichert. Einzelne Stellen, zumal in den Chorliedern, sind ergreifend, z. B. V. 66 ff.:

Der Strom des Blutes, den die Mutter Erde trank,
Gerann zum Rächermale, das nicht mehr zerfließt.
Der Fluch, grimmvoll, zerreißt, zerfleischt
Den Mörder, daß ihn Jammer ohne Maß umwogt.

Dem Fluch des Blutes gesellt sich der des Ehebruches:

Wer keusche Brautgemächer kühn erstürmt, wird nie
Gesühnt; und strömten alle Ström' auf einer Bahn
Vereint, mordrother Hände Fluch
Hinwegzuspülen: strömten all umsonst daher.

Dike selbst treibt nach unwandelbarem Gesetz die Schuld vom Frevler ein (V. 306 ff.), ja sie zückt das Mordbeil, das ihr die Schicksalsgöttin schmiedet, auf seine Brust durch die Hand des Rächers, den die Erinnyen in's Haus einführen (V. 639 ff.):

Das Schwert gezückt auf Frevlerbrust,
Es stürmt grad ein, bitterscharf, und mordet
Durch Dike's Hand. In Staub hinab
Tritt ihr Fuß die Missethat,
Die sich von aller **Furcht des Zeus** frevelnd abgewendet.

Auf festem Grund ruht Dike's Stamm.
Das Richtbeil schärft ihr die Schmiedin Aesa,
Und alten Mordes Greuelschuld
Sühnend, führt den Sohn zuletzt
In's Haus zurück die hohe, stets wache Straferinnys.

Das Schlußdrama der Trilogie ist ein Schauspiel in unserem Sinne. Den Gegenstand desselben bildet die Erlösung Orests von der Verfolgung der Rachegöttinnen. Diese haben ihm nach Delphi bis in das Heiligthum Apollo's nachgesetzt; erst hier schläfert der Gott sie ein und entsendet dann Orest nach Athen. Allein der Schatten der Klytämnestra weckt die Erinnyen zu weiterer Verfolgung wieder auf. Dieses ist die erste Scene des in der Anlage höchst einfachen Stückes. Die zweite zeigt uns den hülfesuchenden Orest im Parthenon zu Athen; die Erinnyen haben ihn weithin über Land und Meer (V. 240. 249) gehetzt. Athene, welche noch als Königin im Lande herrscht, stiftet den Blutrath des Areopags zum Zwecke der Schlichtung des Streites. Apollo als Mitbetheiligter tritt auch hier auf. Es ergibt sich Stimmengleichheit der Richter; Athene entscheidet zu Gunsten des Angeklagten, der frei nach Argos entlassen wird. Die Blutrache und das entsprechende Amt der alten Erinnyen ist damit aufgehoben; sie sollen in der Folge nur dem wirklich Schuldigen feind, dem Guten aber hold sein und in Athen öffentliche Verehrung genießen.

Man sieht leicht, wohin der Dichter zielt. Das grausige Vergeltungsrecht der Heroenzeit soll der fortschreitenden Cultur weichen, und die unwürdige Vorstellung von blind wirkenden Rachegöttinnen geläutert werden. Dadurch wird auch für die überlieferte Schicksalsfabel ein befriedigender Abschluß gefunden. Eine solche Dreiheit großer Ideen war nun wohl geeignet, dem Drama ein hohes Interesse zu sichern, zumal demselben der damals entbrannte Kampf der Demokratie gegen den Areopag und ein eben geschlossenes Bündniß mit Argos auch noch eine politische Bedeutung verlieh. Als eigentliche Tragödie kann es indessen um so weniger gelten, weil das Leiden Orests mehr angedeutet als dargestellt wird. Aber auch so steht dieses Leiden in keinem Verhältniß zu seiner **Schuld**; denn wodurch hätte er es verdient, wegen einer auf göttliches Geheiß unternommenen That lange über Wasser und Meer gehetzt zu werden? Ferner wird in keiner Weise auf einen Ersatz für die erduldeten Leiden hingewiesen. Günthers Ansicht von der tragischen Schuld läßt sich eben selbst für Aeschylus, den er als höchstes Muster auf-

stellt, nicht festhalten. Dieses ist noch aus einem weiteren Grunde nicht möglich. Die Erinnyen bilden ja den Chor und betonen darum in allen ihren Gesängen ihr Recht, Orest, den Unschuldigen, zu verfolgen, und haben bis jetzt ihr Recht ungestraft ausgeübt; daß es aber für die Zukunft abgeschafft wird, ändert in der Vergangenheit nichts. Es ist also unverschuldetes Leiden das einzige tragische Moment in den „Eumeniden"; es tritt auf in Form einer Verfolgung durch die Erinnyen, sinnbildet aber natürlich in höherem Sinne die Gewissensangst, welche zuweilen grause Thaten, die ein Mensch aus Noth vollbrachte, begleiten mag. In Wirklichkeit hat die bloße Vorstellung schwerer Schuld schon Manchem Lebensglück und Geisteskräfte völlig zerrüttet. Der Werth des vorliegenden Stückes beruht aber wesentlich auf den angedeuteten, eines großen Dichters würdigen Ideen.

Einen noch höheren Flug nimmt Aeschylus im „Prometheus". Hier wird in dem menschenfreundlichen Titanen der leidende und strebende, aber mit der Gottheit zerfallene Mensch dargestellt. Leider haben wir nur noch das Mittelstück einer zusammenhängenden Trilogie. Bei der Schwierigkeit der Deutung des „gefesselten Prometheus" würde es hier unmöglich sein, eine bestimmte Ansicht eingehend zu beweisen; wir begnügen uns also damit, die unsrige ohne weitere Begründung auszusprechen. Prometheus wird als Glied einer älteren Götterfamilie betrachtet, welche die jetzige Welt nicht mehr regiert. Er steht insofern auf gleicher Linie mit den Eumeniden; wie diese, muß er die Einseitigkeit eines rauheren, unheimlicheren Charakters ablegen, um dann (am Schlusse der Trilogie) eines neuen Cultes nach Art der olympischen Götter theilhaft zu werden. Die Eumeniden geben ihre blinde Rachsucht auf, Prometheus den auf tiefe Verstandeseinsicht sich steifenden Trotz gegen das Walten des Zeus. Das uns erhaltene Drama stellt den noch ungebrochenen Trotz in der furchtbarsten Qual vor Augen und schließt mit dem Versinken des Widerspänstigen in den Tartarus. Es ist eine ächte Tragödie, welche freilich den befriedigenden Abschluß, nämlich die Umwandlung des Helden und die demgemäß erfolgende Erlösung, von einem weiteren Stücke erwartet. Prometheus büßt seine schwere Schuld der Widersetzlichkeit mit entsprechender Strafe, erscheint aber immerhin weit entschuldbarer und bemitleidenswerther, als etwa Klytämnestra. Ja, das Interesse des Zuschauers mußte sich ihm in einem Grade zuwenden, daß er fast gerechtfertigt erschien. Beweis dafür ist, daß einzelne Gelehrte noch jetzt für ihn gegen Zeus Partei nehmen. Besonders dadurch gewinnt er die Theilnahme, daß er sich aufrichtig der Sache der leidenden Menschheit annimmt, für sie streitet und leidet. Der „Prometheus" wird so gewissermaßen zur Tragödie des wegen eines ersten Vergehens und fortdauernden Uebermuthes leidenden und gegen das Geschick ankämpfenden Menschen. Der Titane spielt nur eine stellvertretende Rolle. In dem Prometheus-Probleme stellt sich also Aeschylus kühn vor die allgemeine Frage: Woher das schwere Leid des Menschenlebens? Wie mag eine Selbstbefreiung durch Einsicht und Kunst gelingen? Prometheus hat sich seine Qual selbst geschaffen, indem er dem Himmel das Feuer, diese Vorbedingung aller Kunst, freventlich entwandte. Doch nur die Art der Ent-

wendung ist schuldbar; das Feuer selbst läßt Zeus der Welt und mit ihm jegliche Kunst. Der Uebelthäter dagegen wird an den Kaukasus geschmiedet, bis er die Obmacht des Götterkönigs unterwürfig anerkennen wird. Wir brauchen auf das schwierige Stück nicht weiter einzugehen, zumal die Ausführung keineswegs der kunstvollen Ausführung des „Agamemnon" gleichkommt. Für unseren Zweck genügt die Erkenntniß, wie umfassend, tief und religiös Aeschylus die Tragik des Lebens ergriff und poetisch verkörperte. Der Mensch hat durch einen strafbaren Eingriff in die göttlichen Rechte die rächende Gerechtigkeit herausgefordert; ihre Hand lastet so lange auf ihm, bis er mit Prometheus Ring und Kranz als Symbole der sich selbst bindenden Unterwürfigkeit anlegt. Die Urschuld des Geschlechtes, die sich wie von selbst vererbt, ging hervor aus dem sich übernehmenden, hohen Streben nach Selbstvervollkommnung. Denn der Titane galt als Inbegriff hochstrebender Verstandeseinsicht und rastlosen Kunsttriebes. Den Fortschritt der Menschenbildung mißgönnt der Himmel der Erde nicht, aber er fordert Anerkennung einer höheren Macht und der von ihr gesetzten Schranken.

Mit den „Persern" that Aeschylus einen kühnen Griff in die zeitgenössische Geschichte. Jener Uebermuth, welcher nach dem Gesetz der alten Tragik so unvermeidlich das Verderben heraufbeschwört, schien natürlich dem Griechen im stolzen Xerxes geradezu verkörpert zu sein. Wenige Verse mögen uns von der Auffassung des tragischen Stoffes eine Anschauung geben. Der Schatten des Darius steigt herauf, um für das unerwartete Mißgeschick des Sohnes zur Warnung der Nachwelt die untrügliche Deutung zu geben (V. 818 ff.):

> Todtenhügel werden bis in's dritte Glied
> Lautlos der Enkel Augen einst verkündigen,
> Daß Uebermuth dem Erdensohne nicht geziemt.
> Denn aus der Hoffart Blüthe sprießt als Aehrenfrucht
> Die Sünde, die mit thränenschwerer Ernte lohnt.
> Erblickt ihr so des Uebermuthes Strafgericht,
> So denkt an Hellas und Athen und trachtet nicht
> Nach fremden Schätzen zum Verlust des eig'nen Glücks,
> Verschmähend, was euch heute zugetheilt ein Gott.
> Wohl straft Kronion allzu kühn aufstrebenden
> Hochmuth und übt ein unerbittlich streng Gericht.

Die zu den „Persern" gehörigen Dramen hatten gleichfalls den nationalen Gegensatz des Hellenen- und Barbarenthums zum Grundmotiv.

Die „Schutzflehenden" gehören zur Danaiden-Trilogie, die abermals gleich den „Eumeniden" ein Culturbild aus alter Zeit entrollte. Es wurde darin die ägyptische Geschwisterehe auf griechischem Boden abgeschafft und auf immer verpönt. — Die „Sieben gegen Theben" bilden einen Theil der Labdakiden-Trilogie, auf die wir unten zurückkommen werden.

Die Größe des Aeschylus ist unumwunden anzuerkennen. Nationale Begeisterung, sittlicher Ernst und religiöser Schwung zeichnen ihn vor Allem aus. Sein Geist ist reich und weltumspannend, sein Gemüth tief und warm, seine Sprache kernig und glanzvoll. Der „Agamemnon" dürfte nicht ohne

Berechtigung das poesiereichste Drama der Griechen genannt werden, obwohl er gewiß des Sophokles Maß und Glätte öfter vermissen läßt. In mehreren der übrigen Stücke muß die Ausführung dürftig und mangelhaft erscheinen; namentlich ist die Handlung zu wenig ausgedehnt und zu kunstlos entwickelt.

Es war Sophokles, des großen Meisters größerem Schüler, vorbehalten, die Technik des Dramas, einschließlich der Charakteristik und der spannenden Verwicklung, zur höchsten Vollendung zu führen; im Alterthume wenigstens kam man über ihn nicht hinaus. Aber in einem Punkte, behauptet Günther, und zwar dem wesentlichsten, bezeichnet seine Tragik einen verhängnißvollen Rückschritt gegen Aeschylus; er brachte die Leidens- und Schicksalsdramen auf die Bühne. Er hat eine „Vorliebe für Helden, welche unter der Last unverschuldeter Verhältnisse leiden" (S. 139); bei ihm „kommen die Schicksalsschläge von den Göttern, ohne daß der kurzsichtige Mensch in jedem Falle den ursächlichen Zusammenhang durchschauen kann" (S. 140). Einen solchen Zusammenhang muß aber nach Günther die ächte Tragik im geraden Verhältniß von Schuld und Strafe unverkennbar darlegen; sonst ergibt sich ein schreiender Widerspruch mit der poetischen Gerechtigkeit; Sophokles versäumt dieß, und, wie es scheint, grundsätzlich, darum gibt er den ersten, mächtigen Anstoß zum Verfall der Tragik. „Mitunter schimmert etwas von einer nach weisem Plane bestimmenden Vorsehung hindurch, allein die rein providenzielle Auffassung des Götterwaltens ist ihm im Großen und Ganzen noch ebenso wenig bewußt, als er eine erziehende und veredelnde Bedeutung des Leides andeutet" (S. 141). Diese letztere Ausführung erweist sich nun als völlig und allseitig unbegründet; die erstere zieht aus einer ziemlich richtigen Thatsache einen falschen Schluß.

Das weise Walten der Götter findet bei Sophokles ebenso starken Ausdruck, wie bei dem Meister, von welchem er lernte. An die Erwähnung des Gotteslästerers Kapaneus, den Zeus selbst von Thebens Mauern warf, knüpft der Dichter (Antig. V. 127) die Reflexion:

Denn schwer haßt Zeus der vermessenen Zung'
Hochfahrenden Stolz. Und als er ihr Heer,
Den heranwogenden Strom, schimmernd in Gold,
Im Geräusch unbändigen Trotzes ersah:
Da traf er den Mann mit geschwungenem Strahl,
Der schon an die Höh'n
Siegruf anstimmend empordrang.

Im zweiten Chorgesange desselben Dramas führt er in erhabener Weise den Gedanken durch, wie die „hohe Weisheit des Mannes" ihn so leicht zur Uebertretung des „schwurheiligen Götterrechtes" verleitet und so in's Verderben stürzt. Der dritte Gesang führt weiter aus, wie die Verblendung der Leidenschaft den Menschen von Sünde zu Sünde treibt, bis er „den Fuß auf glühend Feuer setzt", d. h. von der göttlichen Strafe ereilt wird. Denn

Wie mag Einer in frevlem Stolze,
Zeus, deine Gewalt bezwingen,
Die nimmer der Schlaf bändigt, der allerschlaffende,

Nimmer die raschen
Göttermonde? In nie alternder Jugend wohnst du
In Olympos' lichtem
Strahlenglanz, o König!

Redet denn Aeschylus eine irgendwie verschiedene Sprache? Allein, erwiedert Günther, eben die Heldin des angezogenen Stückes leidet ja unschuldig. Zunächst sei bemerkt, daß Kreon, die zweite Hauptperson, durchaus schuldig ist; auf ihn gehen die Worte des Chores im Sinne des Dichters. Der Chor freilich hält Antigone für strafbar und wendet seine ethisch-religiösen Betrachtungen auf sie an. Das hat manche verleitet, in der Heldin eine todeswürdige Schuld zu suchen; doch hier stimmen wir Günther vollkommen bei, der das mit Entschiedenheit bestreitet. Antigone offenbart wohl eine kantige Schroffheit des Charakters und trägt dadurch vielleicht zur Beschleunigung und Verschärfung ihres traurigen Schicksals bei; aber sie bleibt ohne schwere Schuld. Wir müssen es jedoch nach unseren früheren Erörterungen entschieden in Abrede stellen, daß ihr Untergang dadurch untragisch werde. Im Gegentheil: wenn eine Heldenjungfrau im Widerstreit des heiligen Naturrechtes (hier der Pflicht der Todtenbestattung) mit dem rücksichtslosen Machtgebot eines Tyrannen sich für das erstere entscheidet und dafür in den Tod geht, so hat das nichts Widerwärtiges, sondern befriedigt unser sittliches und religiöses Gefühl in edelster Weise. Es ist ächt tragisch, daß die Tugend im unvermeidlichen Streite zwischen Gewissen und äußerem Zwange, zwischen göttlichem und menschlichem Rechte, zwischen Natur- und Staatsgesetz oft das irdische Glück, Hab und Gut, Stellung und Leben zu opfern genöthigt wird. Wenn dieses Opfer gebracht wird aus Liebe zur Sittlichkeit, aus Gehorsam gegen ein höheres Gesetz und in der Hoffnung auf den zukünftigen Lohn, so ist nicht mehr abzusehen, was der tragischen Wirkung eines so schweren Leides im Wege stehen sollte. Kann mir denn eine Klytämnestra mehr Mitleid und tragische Furcht einflößen als eine Antigone? Nein, wir geben der letzteren als tragischer Heldin weitaus den Vorzug. Die Tragödie ist nicht eine Richtstätte für Verbrecher, sondern Charaktere, wie sie Aristoteles verlangt, passen viel besser für jene Kunst, welche so gern der Unzulänglichkeit des menschlichen Rechtes die Ausgleichung durch das ewige gegenüberstellt. Was uns an Antigone weniger befriedigt, ist einmal ihr Selbstmord in der Felsengruft. Mit Recht hebt Günther (S. 140) hervor, daß Sophokles mit Vorliebe den Selbstmord als Ausgang tragischer Conflicte verwendet; dieses beruht auf der heidnischen Anschauung von der Erlaubtheit desselben, die zwar dem Dichter nicht zu besonderem Vorwurf zu machen, aber im Uebrigen durchaus verwerflich ist. Ferner bleibt der Blick der Heldin in eine andere, bessere Welt (V. 897 ff. u. 73 ff.) allzu sehr umdüstert, was dem Dichter gleichfalls kaum persönlich zur Last fällt.

Allein die „Antigone" ist eine Schicksalstragödie. Ganz recht, wie schon der dritte Chorgesang zur Genüge beweisen kann; aber derselbe Gesang schließt, wie wir oben sahen, auf's Bestimmteste ein willkürliches Verhängniß aus. Um nun aber die Verdächtigung Günthers, bei Sophokles walte ein uner-

klärtes Schicksal, und Aeschylus wisse davon nichts, endgültig abzuweisen, werfen wir einen flüchtigen Blick auf Aeschylus' „Sieben vor Theben“ zurück, welche mit der „Antigone“ der Labdakidensage entnommen sind. Es wird darin der Wechselmord der Brüder Antigone's dargestellt. Eteokles hat den Bruder Polynices aus Theben vertrieben; dieser kommt mit einem mächtigen Heere zurück und belagert die Vaterstadt. Sieben Führer kämpfen gegen sieben; die Thebaner siegen, aber die beiden Brüder durchbohren sich im Kampfe. Das hat ihnen der Fluch, welcher von Vater und Ahnen auf ihnen ruht, angethan. Günther sucht nun (S. 119) mit wenigen nichts beweisenden Worten die Schicksalsidee aus diesem Stücke zu entfernen; die Wahrheit ist aber, daß dieselbe hier so grell wie möglich vorliegt. Zunächst wird eine persönliche Schuld so gut wie gar nicht erwähnt. Dagegen wird immer und immer wieder an den vom Vater und den Ahnen her auf ihnen lastenden Fluch erinnert, z. B. V. 70. 654. 689. 695. 702. 709. 720. 766. 832 und in der Folge noch wiederholt; kurz, der tragische Grundton des Stückes ist unzweifelhaft (V. 975 u. 986):

> O Moira, drangsalvolle Leidensspenderin!
> Heiliger Schatten des Oedipus!
> Fluchgeist der Nächte, wahrlich, groß ist deine Macht!

Der Dichter macht nicht einmal da einen Versuch zur Motivirung, wo er den Oedipus die Söhne verfluchen läßt (V. 785 ff.). Der Vater verflucht sie ohne ihre persönliche Schuld. Sophokles hingegen, welcher derselben nur gelegentlich erwähnt, begründet den väterlichen Fluch aus ihrer eigenen Bosheit (Oedip. Kol. 1354—1396).

Dennoch wird immer von Neuem derselbe Vorwurf auf Sophokles geschleudert, der nicht sowohl „bei der älteren populären Auffassung des Geschlechtsfluches stehen blieb, als vielmehr (nach Aeschylus' besserem Vorgange) zu derselben zurückkehrte“ (S. 124). Wir geben Günther vollkommen Recht, wenn er auch in Sophokles' „König Oedipus“ keine schwere Schuld erkennt, welche den Helden in jene Verhältnisse gebracht hat, deren Enthüllung sein Verderben wird. Somit stände der Dichter hier mit Aeschylus in den „Sieben“ auf gleicher Stufe, wenn er den Eintritt und nicht die Enthüllung jener Verhältnisse zum Gegenstande der Tragödie gemacht hätte. Jetzt aber gehört der Eintritt derselben zu den Voraussetzungen, welche nicht weiter zu begründen sind. Das Stück selbst stellt auf dem düstern Grunde des Geschlechtsfluches die Enthüllung der unnatürlichen Verhältnisse dar. Die persönliche Schuld aber, welche Oedipus während der Handlung des Stückes begeht, ist, wenn nicht todeswürdig, so doch sehr erheblich, wie jedem Leser des Stückes in die Augen springt und Antigone es dem Vater in's Gesicht behauptet (Oedip. Kol. 1195 ff.). Darum allein handelt es sich in erster Linie; dagegen brauchte nicht weiter erklärt zu werden, wie er in die vorausgesetzte Lage gerathen sei. Der Erbfluch hört ja auch ganz auf, ein solcher zu sein, wenn er aus der persönlichen Schuld der Nachkommen allein erklärt wird. Zudem liegt dem Angriffe auf die Tragik des Stückes immer wieder die Voraussetzung zu Grunde, die persönliche Schuld des Helden müsse der Strafe

das Gleichgewicht halten. Unseres Erachtens hat aber Aristoteles mit seiner Bewunderung für den „König Oedipus" vollkommen Recht; nur die grausen Verhältnisse, welche im Stoffe liegen, bleiben bei aller Kunst des Dichters ästhetisch widerwärtig, und auch irgend eine Andeutung auf die künftige Hebung des furchtbaren Erbfluches hätte der Tragödie einen befriedigenderen Abschluß gegeben. Für die religiöse Anschauung des Dichters aber von dem Walten einer höheren Weisheit in der Bestrafung des Frevlers bleibt uns unvergeßlich jener herrliche Chor (König Oedipus V. 863 ff.):

Ach, wär' es Loos meines Lebens,
Rein zu wahren fromme Scheu
Bei jedem Wort und jedem Werke,
Treu den Urgesetzen,
Die, in den Höh'n wandelnd, in Aethers
Himmlischem Gebiet, stammen aus dem Schooße
Des Vaters Olympos, nicht
Aus sterblicher Männer Kraft
Geboren! Niemals wiegt sie in Schlaf
Stumme Vergessenheit;
Es belebt sie mächtig ein Gott, der nie altert. . . .
Aber wer in Wort und Werken frevle Lebenspfade wallt,
Wem nicht vor Dike graut, nicht Göttertempel heilig sind,
Fluchvolles Verderben treff' ihn, schnöden Uebermuthes Lohn,
Wofern er nicht auf rechter Bahn Gewinn sucht
Und nicht der Sünde Greuel flieht,
Und an das Heil'ge mit verweg'ner Hand rührt!

Fragen wir nach der eigentlichen tragischen Lebensanschauung, die dem „König Oedipus" zu Grunde liegt, so ergibt sich, daß es die allseitige Unwissenheit und Rathlosigkeit des Menschen ist, die hier vor dem unfehlbaren Wissen der Götter zu Schanden gemacht wird. Als menschlicher Herold dieses Wissens erscheint der Priester und Seher Tiresias, derselbe, welcher in der „Antigone" das göttliche Gesetz gegen den tyrannischen Kreon siegreich in Schutz nimmt.

Der „Oedipus auf Kolonos" hat ähnlich den „Eumeniden" des Aeschylus die Sühnung des Erbfluches zum Vorwurf. Der Dichter selbst scheint gefühlt zu haben, daß sein erster „Oedipus" dieser Ergänzung bedurfte. Es ist aber auch ein Drama, das ganz Frieden und Versöhnung athmet. Apollo selbst und die Rachegöttinnen, die ihm ein so leidensvolles Leben bereitet haben, nehmen nun den Dulder bei der Hand und führen ihn der Verklärung zu. Die Apotheose eines vom Schicksal Verfolgten ist der kurze Inhalt des Dramas. Günther geht über die Vorzüge desselben vor den „Eumeniden" stillschweigend hinweg. Es muß aber nicht nur technisch unvergleichlich vollkommener, sondern auch der Idee nach wahrer und erhabener genannt werden. Denn bei Aeschylus wird der völlig schuldlose Orest für die überstandenen Leiden nicht entschädigt; der Dichter schickt ihn nach der Lossprechung einfach in die Heimath zurück, um dann andere poetische Intentionen weiter zu verfolgen. Sophokles führt aber den hart Geprüften, nachdem er für die persönliche Schuld

mehr als genug gebüßt, zur endlichen Verherrlichung im diesseitigen und jenseitigen Leben. Günther behauptet nun gerade bei Erwähnung des „Oedipus auf Kolonos", daß Sophokles an das Jenseits kaum denke (S. 141). Er sollte das von Aeschylus sagen, in dessen Stücken das Motiv des Jenseits nie poetisch verwerthet wird, während es bei Sophokles auch in der „Antigone" wirksam ist. Ferner soll das providenzielle Walten der Götter diesem unbewußt sein. Nun aber stellt der zweite „Oedipus" gar nichts Anderes dar, als eben dieß, und spricht es auch oft genug bestimmt aus, z. B. sehr ausführlich gleich zu Anfang (V. 84—110). Doch darüber braucht eigentlich kein Wort verloren zu werden. Endlich soll der Dichter von der erziehenden und veredelnden Bedeutung des Leidens nichts wissen. Nun heißt es aber schon in den ersten Versen:

Wer wird auf seinem irren Pfad den Oedipus
An diesem Tag mit armer Liebesgab' empfah'n?
Der wenig nur erbittet und noch weniger
Als dieses hinnimmt; doch auch so genügt es mir.
Denn still zu dulden, lehrte mich das Mißgeschick,
Des Lebens lange Dauer und ein edler Sinn.

Wenn der früher so leidenschaftliche König in einen so genügsamen Bettler umgewandelt worden ist, so hat doch offenbar das Leiden, wie er selbst sagt, seine heilsame Wirkung an ihm erprobt. Nur einmal blitzt sein Zorn wieder auf, dort nämlich, wo er dem ungebesserten Polynices die Fortdauer des Fluches und ein unglückseliges Ende ankündigt. Allein gerade hier spricht er nicht so fast aus menschlicher Leidenschaft, als im Namen der Götter selbst, welche ihm auch die Zukunft enthüllen und dann sofort zur höchsten Verherrlichung den Weg weisen. Wie Sophokles den Erbfluch mit der persönlichen Schuld oder Unschuld zu verknüpfen versteht, kann man eben hier lernen.

Was die Bedeutung des Leidens anlangt, so hätte Günther den „Philoktet" nicht vergessen sollen, der ganz der Lösung dieses Problems gewidmet ist. Herakles spricht sie am Schlusse aus:

Ich komm' aus Liebe zu dir und verließ
Der Unsterblichen Sitz,
Zu verkündigen dir die Beschlüsse des Zeus
Und zu wehren den Weg, zu dem du dich schickst;
So vernimm denn meine Gebote!
Vor Allem ruf' ich dir zurück mein eig'nes Loos,
Die Mühen alle, deren Bahn durchkämpfend ich
Errang unsterblich Wesen, wie du schauen kannst.
Auch dir, vernimm es, ist bestimmt dasselbe Ziel,
Aus solchen Mühen ruhmgekrönt hervorzugeh'n.

Leiden wirkt Verklärung, das ist auch hier das Grundmotiv. Herakles hat die jenseitige Verklärung durch Mühsal verdient, dem Philoktet wird die diesseitige verheißen. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß der Held nun auch auf göttliche Weisung seinen Zorn gegen die Feinde aufgibt, insofern er nach ihrem Willen und zu ihrem Frommen thut, was er stets hartnäckig verweigert hatte.

Das Urtheil Günthers über die „Elektra“ fußt noch am meisten auf einem objectiven Grunde. Die starre Unempfindlichkeit der Heldin und Orests vor und nach dem Muttermorde hat auch uns immer abgestoßen; man muß wohl hinzufügen, die Griechen der classischen Zeit nicht minder, da sowohl Euripides als Aeschylus in der nachfolgenden Erscheinung der Erinnyen dem unwillkürlichen Schauder des Zuschauers gerecht zu werden suchen. Wir halten diese Behandlung für entschieden besser, da der Dramatiker auf die Anschauungen seiner Zeit, wo dieselben begründeter sind, als die der dargestellten, billige Rücksicht nehmen sollte. Darum aber ein Stück, welches sonst so glänzende Vorzüge hat, mit Günther ganz zu verwerfen, kann nicht gerechtfertigt werden. Sophokles stellt sich mit Homer auf den Standpunkt der Zeit, die er darstellt. Eine relative Schuld, von der Günther spricht, konnten nach Anschauung der ältesten Zeit, wo die Blutrache göttliches und menschliches Gesetz war, Elektra und Orest nicht auf sich laden. Die strenge Consequenz erfordert aber unter solchen Voraussetzungen, daß, im Allgemeinen wenigstens, auch jene Seelenangst fern bleibe, die sich eine Schuld bloß einbildet. Es liegt sogar ein offenbarer Widerspruch darin, daß nach Aeschylus dieselben Götter, welche den Muttermord heischen, eine längere Verfolgung des Mörders durch die Rachegöttinnen zulassen. Aeschylus begeht dadurch offenbar einen Fehler, daß er die Götter nicht sofort, sondern erst spät für Orest eintreten läßt. Sophokles wäre eine Inconsequenz aus zwingenden poetischen Gründen zu rathen gewesen; Euripides dagegen trifft unseres Bedünkens eher das Rechte, indem er die Verfolgung durch die Erinnyen mehr als vorübergehende Seelenangst des Muttermörders verstanden wissen will, oder doch nur als solche auf die Bühne bringt.

Ueber Sophokles' schwächere Stücke, den „Ajax“ nämlich und die „Trachinerinnen“, können wir stillschweigend hinweggehen, da Günther dieselben, als seiner Theorie besser entsprechend, ziemlich anerkennend beurtheilt. Im Ganzen ergibt sich aber, daß der Kritiker durch seine höchst feindselige Stellung gegen Sophokles diesem und der ächten Tragik großes Unrecht thut.

Es dürfte also wohl bei der bisher gewöhnlichen Anschauung bleiben müssen: Aeschylus ist ein großer Dichter und insbesondere Tragiker, aber Sophokles ist ihm an poetischer Begabung nicht unähnlich und an Kunst erheblich überlegen. Wir dürfen beide in manchen Punkten als Muster für alle Zeiten zur Beachtung und Nachahmung kühn empfehlen. Vor Allem geben beide ein glänzendes Beispiel, wie das Drama durch sittliche und religiöse Ideen zu höherer Würde und Weihe emporgehoben werden könne. Dieses stellt denn auch Günther zu unserer Freude als Grundpfeiler seiner Theorie auf (S. 486). Eine nothwendige Bemerkung sei uns jedoch auch hier gestattet. Wie die Wirkung des Dramas in der „Illusion“, dem glücklichen Wahne einiger Augenblicke, aufgehen soll, und nur dadurch die sinnliche Welt mit der sittlichen in Uebereinstimmung gesetzt wird (S. 439), so wird nicht ohne Consequenz auch nur für die Einbildungskraft das Bedürfniß einer religiösen Weltanschauung betont. Die Poesie nimmt (nach S. 505 f.) der positiven Religion gegenüber einen allgemeinen Standpunkt ein, selbst der christlichen

gegenüber wahrt sie die Neutralität ihres Bodens, darf dogmatische Fragen nimmermehr beantworten und nur den Abglanz jener höheren Weltanschauung, nämlich nichts weiter als eine „naive Gottinnigkeit", zu Tage treten lassen, wenn sie nicht sofort zur geistlichen, kirchlichen Poesie übergehen soll. Das sind zum Theil verfängliche Sätze. Günther kann in der That bei solcher Anschauung Lessings „Nathan" ein Hoheslied auf Duldung und Nächstenliebe und wahrhaft christliche Tugenden, ein Tendenzstück edelster Art nennen (S. 356). Nun ist aber der „Nathan" in der That ein hohes, oder vielmehr schlechtes Lied auf den Indifferentismus und insofern auch auf die Unchristlichkeit überhaupt; er stellt unter dem Heuchlermantel der Toleranz das Christenthum gegen Judenthum und Mohammedanismus in dunklen Schatten. Schief ist auch das nach Schiller über den Selbstmord im Drama Gesagte (S. 457 u. 447), da eine sittliche Sühne in demselben nimmermehr liegen kann, vielmehr nur eine neue schwere Schuld. Das Drama, wie die Kunst überhaupt, darf aber den Anforderungen des christlichen Glaubens und der christlichen Sitte durch Tendenz und Wirkung niemals widersprechen. Sie ist in diesem Sinne auch nie neutral; der Künstler muß die Wahrheit immer und überall zum Leitstern nehmen. Im andern Falle verfällt er in Schillers Indifferentismus: „Ich halte für ein Recht der Poesie, die verschiedenen Religionen als ein collectives Ganze für die Einbildungskraft zu behandeln, in welchem alles, was einen eigenen Charakter trägt, eine eigene Empfindungsweise ausdrückt, seine Stelle findet. Unter der Hülle aller Religion liegt die Religion selbst, die Idee eines Göttlichen, und es muß dem Dichter erlaubt sein, dieses auszusprechen, in welcher Form er es jedesmal am bequemsten und am treffendsten findet" (Einl. zur „Braut von Messina"). Dieses ist einer der verderblichsten Grundsätze moderner Aesthetik; er macht die Kunst mit dem Künstler charakter- und religionslos. Wir müssen noch höhere Forderungen stellen. Es wäre eine Schande für die christliche Poesie, wenn sie nicht häufig über eine verschwommene „Gottinnigkeit" zum ausgesprochenen Bewußtsein von der Erhabenheit religiöser Wahrheiten sich aufschwänge; dann hätten ihr Aeschylus und Sophokles das beschämendste Muster vorgestellt. Die Poesie verliert nichts, aber gewinnt unbeschreiblich viel, wenn sie ihren christlichen Charakter an der Stirne trägt und sich die Schätze der Offenbarung zu nutze macht. Die Kunst war in alter Zeit Hausgenossin einer Religion, die nicht immer richtig zu führen und nur dürftig zu beschenken vermochte; sie verlasse also den Tempel derjenigen nicht, die unfehlbar lenkt und göttliche Schätze bietet.

G. Gietmann S. J.

Recensionen.

Die Naturvölker. Mißverständnisse, Mißdeutungen und Mißhandlungen. Von Dr. **Wilhelm Schneider.** Erster Theil. XI u. 310 S. 8⁰. Preis: *M.* 4. — Zweiter Theil. X u. 501 S. 8⁰. Preis: *M.* 6. Paderborn und Münster, F. Schöningh, 1885 u. 1886.

Das vorliegende Werk, welches durch den soeben erschienenen zweiten Theil zum Abschluß kam, verdient in hohem Grade die Beachtung aller ehrlichen Forscher auf dem Gebiete der Anthropologie und den Dank der christlichen Wissenschaft. Wer sich in dem Wuste der einschlägigen Literatur, welcher in „wissenschaftlichen" Werken, sowie in zahlreichen ethnographischen, geographischen, anthropologischen, naturgeschichtlichen Zeitschriften abgelagert ist und in populären Büchern und Blättern zu Markte getragen wird, auch nur etwas umgesehen hat, der freut sich, einem Buche wie dem vorliegenden zu begegnen, das mit voller Sachkenntniß und großer Gewandtheit den einzig richtigen christlichen Standpunkt einnimmt und entschieden vertheidigt. Der Verfasser beherrscht die ethnographische Literatur in ungewöhnlichem Maße, wie jede Seite seines Werkes beweist; alle irgendwie wichtigen Zeugnisse aus älteren und neueren Reisewerken, aus den Berichten ungläubiger Forscher, wie aus den Briefen und Sittenschilderungen katholischer und protestantischer Missionäre, welche den Zustand der Naturvölker beleuchten, hat er mit einem wahren Bienenfleiße zusammengetragen und weiß sie an der rechten Stelle zu verwerthen, um die Mißverständnisse aufzuklären, die Mißdeutungen zurückzuweisen und die Mißhandlungen an den Pranger zu stellen, deren Gegenstand die Naturvölker in der sogen. Wissenschaft bisher waren.

Zwei Grundirrthümer hat die „Wissenschaft" dem Glauben gegenüber von den Naturvölkern gelehrt. Zuerst erhob sie den Wilden zum Rousseau'schen Idealmenschen, der auf irgend einer Zauberinsel oder in einer unzugänglichen Wildniß vom Gifthauche der Cultur unberührt in reinem Naturzustande ein edles, wahrhaft menschenwürdiges Dasein fristet und das Recht hat, uns Christen das bekannte Wort zuzurufen: „Wir Wilde sind doch bessere Menschen!" Wer die Ergebnisse der neuern Völkerkunde auch nur oberflächlich kennt, weiß leider, daß dieser „edle Wilde" nur in der Phantasie der Romanschriftsteller lebt. Die ungläubigen Lehrer der Völkerkunde, welche den Idealmenschen nirgends fanden, gingen nun in das andere Extrem über und behaupteten mit der Schule Darwins um so entschiedener die Abstammung des Menschen vom Thiere und daher den Affenmenschen. Gegen diese beiden Extreme mußte der Verfasser mit der christlichen Lehre Stellung nehmen und

aus den Zeugnissen von Freund und Feind den Beweis führen, daß die Naturvölker weder Idealmenschen Rousseau's noch Mittelglieder zwischen Mensch und Affe im Sinne der Descendenztheoretiker seien, sondern durch Leidenschaften und Aberglauben tief gefallene, überdieß nur zu oft durch Europäer noch tiefer entwürdigte Abkommen Adams sind. Er hat seine Aufgabe glänzend gelöst.

Der eigentlichen Abhandlung wird ein einleitendes Kapitel über die Stellung der Naturvölker in der neuern Ethnographie im Allgemeinen vorausgeschickt. Mit Freuden findet man da die alte Wahrheit, daß die Offenbarung von der Wissenschaft nichts zu fürchten habe, wiederum glänzend bestätigt. Je wissenschaftlicher die Gegner zu Werke gehen, je genauer und umfassender sie forschen, desto gründlicher werden die feindlichen Systeme vernichtet, desto klarer tritt die alte geoffenbarte Wahrheit zu Tage. Wie hat man gesucht und gespäht, um irgendwo den „sprachlosen Urmenschen" (homo primigenius alalus) zu finden! Karl Vogt meinte noch vor 20 Jahren, „nicht alle Hoffnung aufgeben zu dürfen, durch lebendige Mittelglieder den Menschen noch inniger an den Affen zu ketten". Ja Haeckel zeichnet in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" noch 1874 „Waldmenschen mit thierischen Schnauzen, die in Heerden zusammenleben wie Affen, größtentheils auf Bäumen kletternd und Früchte verzehrend", die das Feuer noch nicht kennen sollen. Jetzt ist das alles von den ehrlichen Forschern als Humbug anerkannt. Selbst Huxley's „Greiffuß des Negers" ist als eine Phantasie verlassen und all die zahllosen nach verschiedenen Methoden angestellten Schädel- und Hirnmessungen haben die anatomische Kluft zwischen dem Papua und dem Affen nur erweitert, anstatt, wie die Herren hofften, überbrückt. Ehrlich gesteht der Berner Anatom Aeby: „Selbst die niedrigsten Menschenschädel stehen den höchsten Affenschädeln so fern und schließen sich so eng an ihre höheren Verwandten an, daß es vom rein morphologischen Standpunkte aus besser wäre, auf den immerhin gehässigen Ausdruck der Affenähnlichkeit zu verzichten. Die Ostentation, die so oft damit getrieben wird, ist um so weniger gerechtfertigt, als er dem wahren Sachverhalte gar nicht entspricht und nur durchaus irrige Vorstellungen erzeugen kann. Nicht einmal die oberflächliche Aehnlichkeit ist so groß, wie man es oft hat behaupten wollen" ... „Es führt keine Brücke von der Insel der Menschheit zum Nachbarlande der Säugethiere."

Die neuere Forschung hat also, wie der Verfasser nachweist, eingestanden, daß sie bisher nicht nur keine Beweise für die den Menschen mit einschließende Descendenztheorie beibrachte, sondern daß Ethnographie und vergleichende Anatomie den Unterschied zwischen Mensch und Thier nur noch schärfer gezeigt haben. Die Völkerkunde hatte aber noch ein ganz anderes Ergebniß. Wenn sie kein Bindeglied zwischen Mensch und Thier fand, so erhärtete sie, recht sehr gegen die Absicht mancher ihrer Forscher, die alte christliche Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes und zwar durch eine Reihe der eingehendsten Erforschungen, welche eine vollständige Reihe von Uebergängen zwischen den verschiedenen Menschenrassen glänzend darthun. In der That sehen sich die Anhänger der Schule Darwins, wenigstens die ehrlichen der-

selben, gezwungen, die Abstammung aller Menschenrassen von einer gemeinschaftlichen Urform zuzugestehen. So kann denn der Verfasser die Ergebnisse der neuern Forschung mit Bezug auf diesen wichtigen Punkt in die Worte zusammenfassen: „In einer Zeit, wo der wissenschaftliche Werth einer Ansicht vielerseits nach dem Grade ihrer Feindseligkeit gegen altehrwürdige Ueberlieferungen taxirt wird, ist dem gläubigen Gemüthe, das übrigens längst das Erschrecken über die Angriffe wandelbarer Tagesmeinungen verlernt hat, die Freude geworden, außer der Arteneinheit auch die Ursprungsgemeinschaft unseres Geschlechtes von einer Seite, die derselben alle sittlich religiöse Bedeutung abspricht, mit Eifer und Erfolg vertheidigt zu sehen. Während Vogt, Schaaffhausen u. a. von der Darwinischen Freiheit Gebrauch machen, die Wiege der Menschheit überall zu suchen, wo menschenähnliche Affen leben, lehrt Darwin selbst, deßgleichen Huxley, Haeckel, F. v. Hellwald und viele andere Bekenner der Descendenztheorie, auch solche, die noch vor wenigen Jahren das Gegentheil behaupteten, die Einheit des Urstammes wie des Schöpfungsherdes."

Im zweiten Abschnitte seines Werkes zerstört Dr. Schneider gründlich den Glorienschein, den eine dichtende Philosophie vor einem Jahrhundert den Naturvölkern verleihen wollte. Rousseau's Traum vom Idealmenschen hat freilich heutzutage wohl kaum noch ernste Vertreter; doch fehlt es auch jetzt nicht an überschwänglichen Verehrern und Lobrednern der „Naturkinder". Ihre angeblichen Vorzüge werden also zunächst schonungslos zerpflückt. Dann führt uns der Verfasser die entsetzlichen Greuel vor Augen, denen diese unglücklichen Stämme verfallen sind, welche nach dem Worte der heiligen Schrift in der Finsterniß und im Schatten des Todes weilen. Zuerst die Verirrungen und Greuel des wilden Opfertriebes, der im Kannibalismus und im Menschenopfer zu Tage tritt. Obschon viele Stämme durch Missionäre von diesem entsetzlichen Frevel zurückgeführt wurden, so gibt es doch heute noch 5½ Million Kannibalen! Neuere Forscher haben sich nicht geschämt, den Kannibalismus „eine Kinderkrankheit des Menschengeschlechts" ja „den rohen Vater künftiger Geistesgenüsse" zu nennen. Diesen Schülern Darwins gegenüber zeigt Dr. Schneider, daß Götzendienst und greulicher Aberglaube die Quelle dieser traurigen Verirrung des an sich berechtigten Gefühles ist, die beleidigte Gottheit zu versöhnen. Haß und Rache, bei vielen auch die Absicht, die Schädel der Erschlagenen als eine Art Talisman zu gebrauchen, wirkten als Triebfedern zu dem scheußlichen Verbrechen mit. — Wie der Opfergedanke zum Menschenopfer und Kannibalismus, so führte die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben die in die Nacht des Götzendienstes gefallenen Wilden zu den Greueln der „Geleitseelen" und zur Ermordung der Greise. Damit der sterbende Häuptling auch im Jenseits seine Weiber und Sklaven zur Bedienung habe, schicken seine Angehörigen ihm dieselben in die andere Welt nach, oder begraben sie auch lebendig mit ihm. Die entsetzlichsten Schlächtereien dieser Art finden bekanntlich in Dahome statt, wo jährlich Hunderte von Menschen den verstorbenen Tyrannen nachgeschickt werden. Die Ermordung der älteren Leute erklärt sich aus dem Irrwahne vieler Stämme, der Mensch werde im Jen-

seits in dem Zustande fortleben, in welchem er dieses Leben verläßt; es ist deßhalb nur mißverstandene Liebe, wenn der Sohn seinen Vater erschlägt, bevor derselbe alt und krank wird. — Zu anderen Greueln führt die Wilden der Glaube an die Geisterwelt und der damit verbundene Hexenwahn, der jährlich unzählige Opfer fordert.

Die bis jetzt aufgezählten entsetzlichen Vergehen, deren blutige Folgen Dr. Schneider schildert, hatten ihren Grund im Aberglauben. Allein nicht minder erschrecklich sind die Früchte der zügellosesten Sinnlichkeit, welcher die Naturvölker verfallen sind. Auch diese Seite der Verirrungen enthüllt der Verfasser — und vielleicht weitläufiger, als manchem lieb ist. Die entwürdigte Stellung des Weibes in Folge der Vielweiberei ist schon eine dunkle Seite der Völkerkunde; dann aber erst das entsetzliche Nachtbild, das die folgenden Blätter dieses Abschnittes ausmalen. Man muß den katholischen Gelehrten bedauern, der sich im Interesse der Wissenschaft und zur Vertheidigung unseres Glaubens durch diesen Sumpf durchzuarbeiten hat und kann dem Laien nur dringend anempfehlen, diesen Theil des vorliegenden Werkes zu überschlagen, obschon wir dem Verfasser gerne das Zeugniß ausstellen, daß er in der Schilderung der Laster unvergleichlich maßvoller ist, als z. B. F. v. Hellwald in seiner Naturgeschichte des Menschen, die wir nur nennen, um die katholischen Leser vor derselben zu warnen.

Der Naturmensch ist kein Idealmensch; das hat Dr. Schneider im zweiten Abschnitte seines Werkes zur Evidenz bewiesen. Derselbe ist aber auch nicht Affenmensch, nicht der Urmensch der Entwicklungslehre, sondern ein culturfähiges Wesen mit allen guten Eigenschaften der menschlichen Natur: das zeigt der Verfasser im dritten und wichtigsten Abschnitte, dem der ganze zweite Band (Theil) gewidmet ist.

Zuerst werden die Fabeln der Alten und des Mittelalters von monströsen Völkern aufgezählt, dann die Behauptungen der Darwinianer bezüglich affenähnlicher Horden zurückgewiesen. Die absichtliche Herabsetzung der tiefsten Menschenrassen selbst unter das Thier — wollen doch Darwin und F. v. Hellwald lieber zum Schimpanse Vetter als zum Pescheräh (Feuerländer) oder zum Papua Bruder sagen! — wird scharf gegeißelt. Was wissenschaftlicher Humbug sich in diesem Punkte herausnimmt, grenzt wirklich ans Unglaubliche. Man erinnere sich nur an das im Gesichte behaarte achtjährige Negerkind Krao, ein ganz verständiges und sprachenkundiges Mädchen, welches letztes Jahr im Berliner Panoptikum als das Kind zweier Affen gezeigt wurde. Man wollte es sogar neben dem Gorilla ausstellen und schrieb von der „Liebenswürdigkeit“, mit welcher derselbe seine „Stammverwandte“ angeschaut habe. Bekannt sind auch Haeckels berüchtigte Profilzeichnungen, die als wissenschaftlicher Humbug und tendenziöse Entstellung mit Recht zu bezeichnen sind. Mit großem Geschicke und einer erdrückenden Zahl von Zeugnissen weist der Verfasser die aus den Rassenunterschieden hergenommenen landläufigen Schwierigkeiten zurück und erklärt dieselben. Dann wendet er sich mehr im Einzelnen den Schreckbildern zu, in welche die Darwinianer der Reihe nach die Lappländer, Eskimos, Hottentotten, Feuerländer, Botokuden (in

Südamerika), Vedda (auf Ceylon) und Mincopie (auf den Andamanen) verwandelten, um in denselben das Bindeglied mit dem Thierreiche zu finden. Mit ganz besonderer Ausführlichkeit werden die Australier (S. 76—123), die Tasmanier (S. 124—147), die Buschmänner (S. 148—164), namentlich aber die Neger (S. 164—346) behandelt. Eingehend werden uns diese Völker nach ihrer materiellen Cultur, geistigen Fähigkeiten, Religion, Sittlichkeit geschildert. Um sich an einem Beispiele zu überzeugen, wie die neuere Völkerkunde unbarmherzig die Affenähnlichkeit der Naturvölker zerstört, lese man das von Dr. Schneider über die Australier Gesagte. „Die eigentlichen Australier," schreibt F. v. Hellwald (Naturgeschichte des Menschen I, 3), „stehen ohne Frage auf der allertiefsten menschlichen Gesittungsstufe." Und doch, diese Wilden kennen das Feuer, den Hütten- und Kahnbau, verfertigen Geräthe und Waffen, haben die Gabe der Mimik, ja sogar eine Art Literatur. Wenn man früher von der Armuth ihrer Sprache redete, um sie nur dem **homo primigenius alalus** möglichst nahe zu bringen, so haben jetzt neuere Forscher, darunter Peschel, nachgewiesen, daß die Sprache der Australier eine der formenreichsten ist. Sie besitzt vier Casusendungen mehr als die lateinische, hat Dualendungen. Das Verbum ist an Zeiten so reich wie das lateinische, hat ebenfalls Endungen für den Dual, überdieß drei Geschlechtsformen für die Person und endlich außer den Activ- und Passiv- noch Reflexiv-, Reciprocal-, Determinativ- und Continuativformen. So ist also die Sprache des „ohne Frage auf der allertiefsten menschlichen Gesittungsstufe stehenden" Wilden beschaffen — wahrlich noch ein weiter Weg zum sprachlosen Urmenschen der Descendenztheoretiker! — Aehnlich ist das Ergebniß bei allen übrigen Volksstämmen, welche man dem Thiere gleich, ja unter das Thier zu stellen beliebte. Sehr schöne Züge von außergewöhnlichen Gaben des Geistes und Herzens weist der Verfasser namentlich bei den Negern nach, Züge, welche zeigen, daß „das schwarze Vieh", wie „Gebildete" die Afrikaner nennen, in jeder Beziehung unserer edelsten Handlungen und Gefühle fähig ist. Selbst die Verirrung des Fetischismus braucht man diesen abergläubischen Stämmen nicht zu hoch anzurechnen, wenn man von den Amuletten und Zaubermitteln hört, welche tagtäglich in den großen Centren unserer Civilisation schockweise und keineswegs nur an Dienstmägde und Fabrikarbeiter um schweres Geld verkauft werden. Kurz wir finden, daß alle Naturvölker ohne irgend welche Ausnahme Menschen im vollen Sinne des Wortes sind, mit allen guten Geistes- und Herzensanlagen, welche der allgütige Schöpfer uns einpflanzte, aber freilich auch mit allen gefährlichen Neigungen und Leidenschaften, wozu die gefallene Natur uns antreibt. Dieses Schlußergebniß muß jedem klar vor Augen stehen, der das Kapitel durchlas, welches Dr. Schneider „Schreckbilder der Menschheit" überschrieben hat.

In zwei sehr wichtigen Kapiteln behandelt der Verfasser zum Schlusse seines Werkes zwei Lieblingssätze der materialistischen Ethnographie und weist nach, daß der Naturmensch weder als ein Zeuge urzeitlicher Religionslosigkeit, noch als ein Zeuge urzeitlicher Gemeinschaftsehe angerufen werden kann. Die zügellose Willkür, die sich vereinzelt findet, wird mit Recht eine Folge der

den Menschen immer tiefer erniedrigenden Leidenschaft genannt und die Frage aufgeworfen, wie es denn der Menschheit möglich gewesen wäre, sich aus einem solchen Sumpfe herauszuarbeiten, in dem sie aus eigener Verderbtheit nur immer tiefer sinken mußte. Der Gegenstand dieses letzten Kapitels führt übrigens wiederum, wie der Herr Verfasser entschuldigend sagt, zu „unerquicklichen, aber unvermeidlichen Erörterungen".

Ausführlich werden im Verlaufe des Werkes die Mißhandlungen geschildert, welche die Naturvölker von den Colonialpolitik treibenden Staaten zu erdulden hatten und noch haben. Ebenso werden die Greuel des Sklavenhandels in entsprechender Weise an den Pranger gestellt. Möge sich Deutschland hüten, daß nicht künftige Geschichtschreiber der Völkerkunde auch seine Colonisten in die Reihe derjenigen eintragen müssen, welche durch Sittenlosigkeit, Schnapshandel und Blutvergießen an der Ausrottung der Naturvölker arbeiten! „Erst am jüngsten Tage," sagt der Verfasser, „wird die Unsumme der Greuelthaten an's Licht kommen, mit der die Vollstrecker eines angeblich höhern Willens unter fernen Himmelsstrichen das Schuldbuch Europas gefüllt haben. Wann hat ein europäisches Schiff unbekannte Küsten in anderer Absicht aufgesucht, als um der Heimath neue Erwerbsquellen zu öffnen? wo gibt es eine Colonie, deren Geschichte nicht mit Blut geschrieben wäre?" Auch wir stimmen mit dem Verfasser voll und ganz überein, daß nur seeleneifrige Missionäre die Naturvölker zu retten und zu sittigen vermögen. Dr. Schneider stellt der Thätigkeit der Missionen ein warmes Zeugniß aus, wofür wir ihm von Herzen danken. Es sei uns gestattet, einige seiner hierauf bezüglichen Worte anzuführen: „Schon der edle Las Casas hat den spanischen Conquistadoren zugerufen, daß sie die armen Indianer zu Thieren degradirten, um dieselben als Thiere malträtiren zu können, und er erwirkte 1537 vom Papste Paul III. eine Bulle, welche die Rothhäute als wirkliche Menschen erklärte und ihnen das ungeschmälerte Recht auf alle Heilsmittel der Kirche verlieh" (I. 34). Zwei Seiten nachher führt er das Zeugniß F. v. Hellwalds an: „Wir dürfen uns der Einsicht nicht verschließen, daß auch jetzt im gesammten lateinischen Amerika nur der Priester der alleinige wahre Freund und Beschützer der Indianer ist." Die Neger namentlich sind nur durch Missionen zu civilisiren, welche zugleich A r b e i t s s c h u l e n sind. „Der Neger kann nur durch Arbeit erzogen und veredelt werden; die Schule allein vermag es nicht." Als Beleg wird das schöne Zeugniß angeführt, welches Hübbe-Schleiden der katholischen Mission am Gabon ausstellt. Soeben hat Kapitän Rabenhorst in der „Deutschen Kolonialzeitung" vom 1. Juni dieses Zeugniß vollauf bestätigt. „Unser Handel," so faßt Dr. Schneider in der Vorrede das Ergebniß der allgemeinen Erfahrung zusammen, „corrumpirt die Naturmenschen, aber er civilisirt sie nicht; letzteres vermag allein der Missionär, der dieselben christianisirt."

Zum Schlusse unserer Besprechung dürfen wir wohl noch einige Wünsche aussprechen, welche der verehrte Herr Verfasser bei einer zweiten Auflage seines interessanten Buches vielleicht berücksichtigen dürfte. Der Anmerkung S. 6 (I. Band), welche die heutige allgemeine Auffassung der Descendenztheoretiker

darlegt, gemäß der die Voreltern des Menschen nicht auf, sondern unter der Erde, d. h. in fossilem Zustande zu suchen seien, könnte mit Nutzen eine gedrängte Widerlegung beigefügt werden. S. 64 hält der Verfasser nach Spencer diejenige Theorie für die bestbegründete, „nach welcher die Cultur gleichzeitig mit dem Erscheinen der ersten Menschen, als halbcivilisirter Wesen, begann". Das läßt sich so nach der Schöpfungsurkunde wohl schwerlich behaupten. Auch das auf der folgenden Seite Gesagte: „Jedenfalls ist die Bevorzugung des Urmenschen in Form göttlicher Belehrung oder einer außerordentlichen Führung bis zur Möglichkeit der eigenen Fortbildung unvergleichlich anmuthiger und wissenschaftlich annehmbarer, als die Herabwürdigung desselben zum thierischen Urzeuger", kann mißverstanden werden. Es versteht sich von selbst, daß der Verfasser, wie er am Ende des Kapitels deutlich hervorhebt, diese Ausdrücke vom Standpunkte der Gegner aus niedergeschrieben hat, aber das hätte auch an den betreffenden Stellen wohl schärfer betont werden dürfen. Was Dr. Schneider im II. Bande S. 407 ff. zum Theile nach Max Müllers „Druck des Unendlichen" von der Entstehung der Gottesidee im Menschen sagt, scheint uns der Revision bedürftig, wobei vielleicht die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel „Max Müller als Religionsphilosoph" (Bd. XXX S. 275 ff.) dem Herrn Verfasser Dienste leisten könnten. Eine möglichste Beschränkung der Schilderungen über die tiefgefallene Sittlichkeit der Naturvölker möchten wir schließlich nochmals empfehlen. Der Verfasser nennt diese Erörterungen mit Recht unerquickliche. Für Fachmänner scheint uns in den meisten Fällen der Nachweis in diesem Punkte kaum nöthig, für Nichtfachmänner hat die eingehende Darlegung keinen Nutzen, kann aber großen Schaden stiften. Jedenfalls möchten wir bitten, die Schilderungen der Orgien in der Südsee und wenigstens einige Zeilen aus der Beschreibung einer Sklavenkarawane nebst einigen anderen Ausdrücken im Verlaufe des Buches zu streichen. Für den Familientisch ist das Werk in seiner jetzigen Fassung natürlich nicht berechnet. Was der Verfasser aber bezweckte: den Beweis zu liefern, wie sehr eine glaubens- und gottlose Naturauffassung auch auf dem vorliegenden Gebiete abirrt von unläugbaren Thatsachen, das hat er vorzüglich geleistet. Fachmänner werden das Werk mit Nutzen lesen und Philosophen wie Theologen demselben manches interessante Zeugniß ex consensu populorum für den Gottesbeweis, für die Unsterblichkeit der Seele und ähnliche Wahrheiten entnehmen.

Jos. Spillmann S. J.

Ireland under the Tudors. By *Richard Bagwell.* Vol. 1. XXIV and 440 p.; Vol. 2. XII and 392 p. London, Longmans, 1885.

Das Tendenzwerk des bekannten Geschichtsbaumeisters Corude: „The English in Ireland" hat das Gute gehabt, daß Forscher ersten Ranges, wie Lecky, Gardiner, denen sich nach andere, wie Walpole, Prendergast, D. Murphy S. J., anschlossen, die Geschichte Irlands eingehend behandelt und die leidenschaftlichen Ausfälle Corude's gebührend zurückgewiesen haben. Da jedoch ihre Forschungen sich nur auf die drei letzten Jahrhunderte beschränken, blieb

die Bearbeitung der wichtigen Reformationszeit noch eine zu lösende Aufgabe. Richard Bagwell, der Verfasser des Artikels „Irland" in der neuesten Auflage der „Encyclopaedia Brittannica", hat sich dieser Aufgabe unterzogen und sich bemüht, eine unparteiische Darstellung dieser Periode zu geben. Bei aller Anerkennung des Fleißes, mit dem der Verfasser sein Material zusammengetragen, vermissen wir doch gar sehr die Durchdringung und Beherrschung des Stoffes und die Gruppirung der Thatsachen. Bagwell begnügt sich in den meisten Fällen, chronikartig die bedeutenden, aber oft auch ganz unwesentliche Begebenheiten zu verzeichnen. Nur in der Vorrede wird eine tiefere Begründung und Erklärung versucht, weßhalb wir gerade auf diese näher eingehen wollen.

Der Grundfehler der englischen Politik Irland gegenüber bestand nach dem Verfasser darin, daß die englischen Beamten immer Fremde blieben, mit Verachtung auf die Iren herabsahen, ihre Geschichte und ihren Charakter nicht verstanden, daß Irland nur als eine Colonie galt, aus der man Geld und Mannschaft zog, wofür man Staatsmänner, welche man belohnen wollte, sandte, ohne Rücksicht darauf, ob sie geeignet oder ungeeignet seien. Der Verfasser bekennt, daß die Reformation die Kluft nur noch erweitert, daß das Bemühen Heinrichs VIII., welcher für einige Zeit den ernstlichen Willen hatte, die Iren zu gewinnen, an der Willkür scheiterte, mit welcher derselbe den Iren seine neue Religion aufdrängen wollte. Von den Ministern Eduards VI., die sich einzig von Habsucht und Ehrsucht leiten ließen, und die nur den Religionskrieg schürten, kam auch kein Heil für Irland. Die Königin Maria, welche die katholische Religion wieder herstellte, regierte leider nicht lange genug, um dauernde Zustände zu schaffen, und hatte gegen die protestantischen Empörer zu kämpfen. Elisabeth, ihre Halbschwester, folgte ihr auf dem Throne. In ihrer Hand lag es, England und Irland den Frieden zu geben. Sie ließ sich leider von Burghley zur Verfolgung der katholischen Kirche hinreißen und brachte über ihr Reich unselige Verwirrung. Bagwell verkennt die Sachlage, wenn er sagt: „Elisabeth war eine excommunicirte Königin; vom katholischen Standpunkte betrachtet war sie offenbar illegitim. Manche englische Katholiken ignorirten dieß und dienten ihr treu; aber die, welche aus ihren Dogmen den letzten logischen Schluß zogen, eilten in das feindliche Lager. Spanien, Belgien und Italien waren mit englischen Flüchtlingen angefüllt." Es würde wirklich schwer sein, mehr folgenschwere Irrthümer in so wenige Sätze zusammenzudrängen. Es ist Thatsache, daß Elisabeth erst im Jahr 1570 von Pius V. excommunicirt wurde, also zwölf Jahre nach ihrer Thronbesteigung, erst nachdem sie in ihrem eigenen Lande die Katholiken auf's Grausamste verfolgt, nachdem sie in allen katholischen Ländern die protestantischen Empörer mit Geld und Mannschaft gegen ihre rechtmäßigen Regenten unterstützt und Maria Stuart auf unwürdige Weise gefangen hielt.

Es ist einfach lächerlich, die große Klugheit der englischen Königin zu rühmen, mit der sie das Staatsschiff durch alle Klippen hindurch und allen Stürmen und Angriffen zum Trotz in den Hafen steuerte. Die Gefahren waren selbstverschuldet, Elisabeth war der beständige Störenfried, und sie konnte

ihr verbrecherisches Spiel ungestraft fortsetzen, weil die beiden katholischen Großmächte Frankreich und Spanien sich nicht einigen mochten. Das Glück begünstigte Elisabeth, äußere Umstände erleichterten ihr den Sieg über ihre Feinde. Die Entwicklung Englands zur größten Seemacht ist nicht ihr Werk. Sie hat Alles gethan, die Entwicklung Englands zu hemmen, die Freiheit und die Verfassung zu untergraben. Wenn es ihr nicht gelungen, so ist das eben nur ein Beweis, daß selbst die despotischsten Naturen nicht im Stande sind, den Fortschritt einer Nation zu hemmen. Aber ein unseliges Vermächtniß hat sie doch England hinterlassen: religiöse Zwietracht und Bitterkeit, von der sich das Volk noch nicht erholt hat. Sie hat besonders Irland tiefe Wunden geschlagen und jederzeit die Rathschläge politischer Weisheit verschmäht, die Gelegenheit einer Versöhnung mit den katholischen Iren immer von sich gewiesen. Bagwell berührt leider diese Punkte nicht und sucht Elisabeth mit ihrer Nothlage und ihrer Armuth zu entschuldigen. Und doch war England ein reiches Land, genoß Frieden und Ruhe, während Frankreich und Spanien sich immerfort bekriegten, was ja den englischen Handel nur befördern konnte. Gerade diese Gesichtspunkte werden von Bagwell nicht berücksichtigt, und der Leser muß sich die Thatsachen, die oft in ganz falschem Lichte erscheinen, weil der Hintergrund fehlt, zusammenlesen und wird, wenn nicht anderweitig orientirt, kein richtiges Urtheil fällen können. Der Verfasser will nicht als Parteimann erscheinen, sondern als unparteiischer Richter, der die Thatsachen den Geschworenen ruhig und mit Mäßigung vorlegt und es ihnen ermöglicht, ein Urtheil zu fällen. Es ist ihm dieß nur theilweise gelungen, auch wo er einzelne Begebenheiten vorführt, wie wir nun zeigen wollen.

„Ueber die Aechtheit der Bulle Hadrians IV., der Irland an den englischen König vergab, besteht kein Zweifel" (p. 37), und doch haben der gründliche Kenner irischer Geschichte, Cardinal Moran, und viele Neuere mit ihm ihre Aechtheit bestritten. „Das päpstliche Patronatsrecht ist die Hauptursache des Verfalles von Kathedralkirchen." Um dieß glaublich zu finden, müßte man annehmen, daß alle Stellen von Rom aus besetzt wurden, und daß man in Rom immer die möglichst schlechte Wahl getroffen. Man sucht nach Beweisen. Was findet man? Kurz vorher erwähnt der Verfasser die vielen Prozesse und Streitigkeiten unter dem Clerus als eine Hauptursache der religiösen Gleichgültigkeit und des Sittenverderbnisses. Es wird mit einer gewissen Befriedigung angemerkt, daß die Regierung zu sehr vielen und gerade den höchsten geistlichen Stellen ihre Anhänger ernannte. Gewiß Gründe, die den Verfall der Kirchenzucht besser erklären.

Diese und andere Ausstellungen, welche wir noch vermehren könnten, abgerechnet, hat das Buch viel Gutes.

Besonders werthvoll sind die Bemerkungen zum ersten Kapitel von Dr. W. K. Sullivan, dem gründlichen Kenner irischer Geschichte und Literatur, in welchen gezeigt wird, daß neben dem Klosterbischof oder den Klosterbischöfen, welche unter dem Abte standen und als Wanderbischöfe das Land missionirten, sich schon frühe Bischöfe eines Klans oder eines Stammes gefunden, welche dem römischen Diöcesanbischofe sehr nahe kommen. Derselbe

zeigt auch, wie lebendig der Verkehr mit Rom gewesen, wie die irische Kirche trotz eigener Gebräuche, z. B. der verschiedenen Osterfeier, von jeher mit Rom verbunden gewesen sei, und wie die Eintheilung des Landes in Diöcesen zwar durch die dänische Eroberung gefördert, insofern sie feste Städte gründeten, aber nicht durch sie begonnen wurde. Aus dem Berichte Bagwells geht auch hervor, wie gerade die religiösen Orden sich um die Erhaltung der katholischen Lehre verdient gemacht und wie die Massen ihnen treu zur Seite standen, wie gerade sie die einzigen waren, welche noch etwas für die wissenschaftliche Erziehung des Volkes thaten, obgleich sie sich in beständiger Gefahr der Landesverweisung oder Hinrichtung befanden. Die irische Staatskirche that nichts für die Schule; man konnte selbst keinen Prediger finden, der sich die Mühe genommen, die Landessprache zu erlernen. Diese protestantischen Bischöfe und Prediger verstanden sich besser darauf, die Kirchengüter zu plündern, Kirchen, heilige Gegenstände und alte Kunstwerke zu zerstören und die Verfolgung gegen die Katholiken zu schüren. Wie aber die Kirche trotz dieser Verfolgung aufblühte, beweist die eine Thatsache, daß, während zur Zeit der Klosteraufhebung unter Heinrich VIII. die Zahl der Mönche nur 200 betrug, die Dominicaner zur Zeit Cromwells 600 zählten, die Franciscaner aber noch weit zahlreicher waren. Die letzteren insbesondere erwarben sich die größten Verdienste um die geistige Erneuerung Irlands. Die Wirksamkeit der Jesuiten war zu dieser Zeit sehr beschränkt; erst später machen dieselben sich bemerklich. Ein dritter Band, der vielleicht auf die Culturzustände und das Geistesleben der Nation tiefer eingeht, soll das Werk abschließen. Jedenfalls wird der Verfasser manche Vorurtheile gegen Irland unter seinen Religionsgenossen wegräumen und im Verlauf seiner Studien die Vorzüge der katholischen Kirche mehr würdigen.

Ath. Zimmermann S. J.

Die Geistliche Stadt Gottes. Leben der jungfräulichen Gottesmutter, unserer Königin Maria, nach ihren Offenbarungen an die ehrw. Dienerin Gottes Maria von Jesus, Aebtissin des Klosters der Unbefleckten Empfängniß zu Agreda, vom Orden des hl. Franciscus. Aus dem Spanischen übersetzt. Mit kirchlicher Approbation. Regensburg, Fr. Pustet, 1886. Erster Band. XCVI u. 566 S. 8⁰. Preis: *M.* 5. — Zweiter Band. 526 S. Preis: *M.* 3.60.

„Gott der Herr hat die Mutter seines eingebornen Sohnes weit über die gesammten Engel und Heiligen mit der Fülle aller Gnadengaben, welche er aus der Schatzkammer der Gottheit hervorholte, wunderbar überhäuft. Von jeder Sündenmakel beständig frei, ganz schön und vollkommen, erstrahlte sie in solch überfließender Unschuld und Heiligkeit, daß diese, immer zwar niedriger als die göttliche, uns aber unerfaßbar ist und von keinem außer Gott mit seinen Gedanken erreicht werden kann.“ Mit diesen Worten hat vor mehr als dreißig Jahren der unfehlbare Mund des großen Pius bei der Dogmatisirung der Unbefleckten Empfängniß Maria's der katholischen Welt die Größe der Gottesmutter verkündet. Die gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts ge-

schriebenen Aufzeichnungen der ehrwürdigen Dienerin Gottes Maria von Jesus sind wie ein zum Voraus abgefaßter beredter Commentar zu jenem feierlichen Ausspruche der Bulle Ineffabilis vom 8. December 1854.

Doch hat das Werk jener Klosterfrau ein tragisches Schicksal gehabt. Die einen fanden in ihm übertriebene, ja glaubenswidrige Sätze, Anklänge an die apokryphischen Evangelien, kurz, ein Buch, dessen Lesung untersagt werden müsse. In der That wurde es auch, und sogar von der römischen Inquisition, am 4. August 1681 verboten. Andere hingegen fanden in der Schrift nichts, was gegen feststehende Glaubenslehren verstoße, oder die wahre Frömmigkeit beeinträchtige, sondern nur solches, was in hohem Maße geeignet sei, die Frömmigkeit und christliche Vollkommenheit zu fördern. Das Verbot wurde auch schon am 9. November desselben Jahres 1681 vom Papste selber suspendirt. Innocenz XI. und Alexander VIII. erlaubten ausdrücklich die Lesung des Buches, und als aus Versehen sein Name sich in der Ausgabe des Index der verbotenen Bücher fand, so befahl Clemens XI., denselben auszumerzen; ein etwas später erfolgtes bischöfliches Verbot mußte auf Geheiß der Inquisition widerrufen werden. Eine deutsche, bischöflich approbirte Uebersetzung erschien in Augsburg im Jahre 1714.

Heutzutage sind die meisten Ausstellungen, welche seiner Zeit gemacht wurden, gegenstandslos geworden. Mit Rücksicht auf unsere Zeit und Zeitverhältnisse glauben wir erwarten zu können, daß die augenblicklich unternommene Uebersetzung einer rascheren und größeren Verbreitung sich erfreuen werde, als ihren Vorgängerinnen zu Theil wurde.

Die Mittheilungen stellen sich dar als übernatürliche Offenbarungen, welche der Dienerin Gottes geworden sind. Trotzdem können sie nicht die untrügliche Sicherheit richtigen Verständnisses und richtiger Erzählung in Anspruch nehmen, wie die heiligen Schriften und wie die überlieferte katholische Glaubenslehre. Im Ganzen jedoch kann eine menschliche Gewißheit über die Wirklichkeit übernatürlicher Mittheilungen an jene Klosterfrau, sowie über die gewissenhafte Genauigkeit derselben im Erzählen des Geschauten nicht wohl angezweifelt werden. In der Art und Weise der Erzählung liegt schon ein starker Grund zu Gunsten der Wahrhaftigkeit und Wahrheit. Es zeigt sich nichts von einer neugierigen Erforschung der göttlichen Geheimnisse, sondern lediglich eine auf's praktische Leben gerichtete Enthüllung dessen, was Gott an seiner heiligsten Mutter Wunderbares gewirkt hat. Die einem jeden Kapitel nachfolgenden Lehren und Anweisungen zur Tugend zeigen als nächsten Zweck, welchen Gott bei jenen Privatoffenbarungen hatte, die Heranbildung der Dienerin Gottes selbst zu Uebungen der höchsten Vollkommenheit in Nachahmung und im Anschluß an die hohen Tugendübungen der Gottesmutter; sie sollten aber zugleich auch eine ähnliche Erziehung und Heranbildung anderer Seelen vermitteln. In Wirklichkeit gehört zum Lesen dieses Werkes eine innere Verfassung, bei der man nicht schon ein- für allemal beschlossen hat, sich auf die Grenze des absolut Nothwendigen für die Erreichung des ewigen Heils zu beschränken. Wer nicht den Muth hat, sich wenigstens im Verlangen und Willen weiter zu erheben, der wird aus der Lesung vorliegenden Werkes

zwar immerhin Nutzen schöpfen können, aber es wird ihm großentheils ein verschlossenes Buch bleiben. Wer jedoch sein Auge auf die christliche Vollkommenheit zu richten gewillt ist, der wird das Urtheil bestätigen müssen, welches vor 200 Jahren der damalige General der Gesellschaft Jesu, Thyrsus Gonzalez, abgab: „Die Lesung dieser Lebensbeschreibung dient zur Wiederbelebung des Glaubens, zum Erstarken der Hoffnung, zur Neuentzündung der Liebe und zum Wachsthum aller christlichen Tugenden. Ich rede aus Erfahrung; ich kenne mehrere, die das alles in hohem Grade jener Lesung verdanken. Ich kenne mehrere und zwar aus den gelehrtesten Männern, welche mir gestanden haben, diesem Buche verdankten sie das bessere Verständniß mancher Geheimnisse unseres heiligen Glaubens und überhaupt mehr als allen anderen Büchern, auf deren Lesung und Studium sie ganze Jahre verwendet hätten. Mit vollem Recht wird man es als treffliches Mittel preisen für die Sünder, damit sie ihre Sünden bereuen, für die Gerechten, damit sie in der Liebe zu Gott und zum Nächsten an Eifer zunehmen, für alle Gläubigen, damit sie all ihr Sinnen und Trachten auf die Gottesmutter richten und durch Vertrauen auf sie den Sieg über die Feinde unseres heiligen Glaubens erringen."

Die vorliegenden zwei Bände befassen sich mit dem Leben der seligsten Jungfrau bis zur Rückkehr des Jesukindes aus Aegypten, d. h. mit den zweiundzwanzig ersten Lebensjahren der Himmelskönigin. Doch gehen in den Mittheilungen der ehrwürdigen Maria von Jesus nahezu dritthalbhundert Seiten voraus, bevor die Erzählung der Geburt der seligsten Jungfrau beginnt. Mit solcher Ausführlichkeit wird die Stellung und Auszeichnung geschildert, welche Maria nach Gottes Rathschlusse in der ganzen Schöpfung einnehmen sollte, und die wunderbare Gnadenfülle, mit der ihre Seele sofort bei deren Erschaffung ausgerüstet wurde. Zu diesem Zwecke dient unter Anderm auch eine höchst sinnreiche Erklärung des 12. Kapitels der Geheimen Offenbarung und des 8. Kapitels der Sprüchwörter, in der die betreffenden Sätze und Ausdrücke dieser Abschnitte der heiligen Schrift auf Maria und ihre Vorzüge bezogen werden. Nachdem nämlich der Leser im 1. und 2. Kapitel über die Art und Weise unterrichtet ist, in welcher die übernatürlichen Mittheilungen an die Verfasserin geschahen, und über die verschiedenen Arten übernatürlicher Visionen überhaupt, wird der ganze Schöpfungsplan, wie er im Geiste Gottes beschlossen sei, auf menschlich faßbare Weise dargelegt. Die einzelnen Momente des göttlichen Entschlusses bis zu der Zulassung der Sünde der Engel und des ersten Menschen und dem Heilswillen, durch das Leiden des Gottmenschen die Menschheit wieder aufzurichten, werden nach ihrem Inhalte und ihrer Reihenfolge genau beschrieben, und zwar mit einer theologischen Schärfe, welche an der Autorschaft seitens der Klosterfrau jemand zweifelhaft machen könnte, wenn nicht anderseits auch schon feststände, daß die Ehrwürdige mit eingegossener Wissenschaft begabt gewesen sei. Es folgt dann die Beschreibung der Erschaffung der sichtbaren und unsichtbaren Welt, der Prüfung der Engel, der Sünde Lucifers und seines Anhangs, seines Kampfes gegen die zukünftige Menschheit und vor Allem gegen Christus und seine heiligste Mutter. — Besonders in

diesem Abschnitt können sich selbstverständlich die Mittheilungen der Dienerin Gottes nicht mit allen Schulmeinungen decken: bestehen ja gerade bezüglich der dort angeregten Fragen die widersprechendsten Ansichten der Gottesgelehrten. Aber Verstöße gegen den katholischen Glauben wird man nicht finden, ja schwerlich irgend eine Behauptung von noch so untergeordneter Bedeutung, für welche nicht schon lange vorher die Auctorität angesehener Theologen eingetreten wäre. Gerade diese Partie des Buches ist es auch, welche am meisten Bedenken wach gerufen hat. Wir wollen auf einen Punkt näher eingehen. Der ehrwürdigen Dienerin Gottes ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes (Viertes Hauptstück n. 39) das zuerst von Gott Gewollte unter all seinen Werken nach außen; Christus ist ihr seiner heiligsten Menschheit nach im vollsten Sinne des Wortes der primogenitus omnis creaturae und mit ihm nach Gottes Rathschluß seine heiligste Mutter. Auf's Bestimmteste wird behauptet, die Menschwerdung — natürlich nicht im leidensfähigen Zustande — würde stattgefunden haben, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte; die Gnadenmittheilung an die Engel und an die Stammeltern im Paradiese sei geschehen mit Rücksicht auf die vorausgesehenen Verdienste Christi (n. 46. 48. 73). Zwar ist diese Auffassung der gewöhnlicheren Ansicht der Theologen entgegen; allein es gibt doch sehr namhafte Theologen, welche die Ansicht, daß Christus auch ohne den Sündenfall Adams Mensch geworden wäre, durchaus vertheidigen; es genügt, dafür den seligen Albert den Großen und Suarez anzuführen. Der Glaubensartikel, Christus sei Mensch geworden, um durch sein Leiden uns von der Sünde zu erlösen, bleibt dabei voll und ganz bestehen. Nach Voraussicht des Sündenfalls wurde ja der göttliche Rathschluß gefaßt und in der Fülle der Zeit ausgeführt, der Erlösung wegen den Sohn Gottes eine leidensfähige Natur annehmen zu lassen. Sobald man aber einmal die besagte Meinung gelten läßt, so ist auch die Annahme, daß den Engeln (und den Stammeltern vor der Sünde) die Gnaden um der Verdienste Christi willen ertheilt seien, nur eine höchst annehmbare Folgerung: Christus ist dann in um so vollkommenerem Sinne auch das „Haupt der Engel“, wie ihn der hl. Paulus ausdrücklich nennt. — Größere Schwierigkeit könnte vielleicht darin gefunden werden, wie die Aussagen der ehrwürdigen Maria von Jesus über die Unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau mit dem Dogma über dieses Geheimniß in Einklang zu bringen sind. Der Hauptsache nach ist freilich gerade der Vorzug, den die Ehrwürdige so klar und wiederholt hervorhebt, zu einem förmlichen Glaubensartikel erhoben worden. Daß diese Ausnahme vom allgemeinen Gesetz der Erbsünde mit Rücksicht auf die Verdienste Christi geschehen sei, ist ebenfalls dogmatisch definirt; dieß reiht sich auch sehr wohl ein in die Angaben der „Geistlichen Stadt Gottes“. Die Kirche läßt es aber nicht bei dem allgemeinen Ausdruck „um der Verdienste Christi willen“ bewenden; in dem liturgischen Gebete weist sie uns ausdrücklich auf den vorhergesehenen Kreuzestod des Erlösers hin, um dessentwillen seiner heiligsten Mutter die Bewahrung vor der Erbsünde zu Theil geworden sei. Es könnte nun scheinen, daß damit die Angaben der ehrwürdigen Maria von Jesus nicht recht im Einklange ständen. Doch unseres Erachtens scheint

es auch nur so. In n. 55 spricht sie davon, daß sofort nach dem Rathschluß der Menschwerdung des ewigen Wortes oder mit demselben Gott der Herr die heiligste Mutter des Gottmenschen vorherbestimmt „und für sich vorbehalten habe, indem er unbedingt gewollt, daß weder das Menschengeschlecht, noch eine andere Creatur zu irgend einer Zeit und in irgend einem Augenblick hinsichtlich der Gnade auf sie Recht und Anspruch habe." Alles dieß wird freilich in n. 45 der Rücksichtnahme auf die Verdienste Christi zugeschrieben, weil sie „dem ewigen Worte (d. h. dem Gottmenschen) die Fülle von Gnade und Glorie, welche seine künftige Mutter besitzen sollte, gleichsam vertragsmäßig zugesichert" werden läßt; aber es wird doch nicht dem Tode und Leiden Christi zugeschrieben. Erst n. 48 wird nach der Voraussicht der Sünde Adams das Leidensverdienst Christi beschlossen und vorausgesehen; vom Falle Adams heißt es aber, „daß in ihm alle fallen werden mit Ausnahme der Königin des Menschengeschlechtes, welche in diesem Decrete nicht mit inbegriffen war". Zur Zeit nun, wo über die Unbefleckte Empfängniß Maria's noch für und wider gestritten wurde, meinte der gelehrte Suarez, es sei geradezu irrthümlich, wenn man behaupte, die seligste Jungfrau sei in dem göttlichen Decrete, nach welchem die Sünde Adams die Sünde des ganzen Geschlechtes sein sollte, nicht inbegriffen; nach ihm dürfte man nur insofern Maria um der Verdienste Christi willen von der Erbsünde ausnehmen, als sie nie persönlich mit dieser Makel behaftet, obgleich an und für sich der Nothwendigkeit, diese Makel sich zuzuziehen, verfallen gewesen sei. Andere hervorragende Theologen urtheilen freilich anders; sie wollen Maria um der Verdienste Christi willen auch jener Nothwendigkeit enthoben sein lassen. Der scharfsinnige Cardinal Lugo will das als durchaus haltbar vertheidigt wissen, selbst unter der Annahme, daß Christus nur abhängig vom Sündenfall Adams Mensch geworden sei. Wenn dieß nach so großen Theologen der kirchlichen Auffassung nicht widerspricht, dann stehen noch mehr die Angaben der ehrwürdigen Maria von Jesus mit den heutzutage festgesetzten kirchlichen Lehren in Einklang. Dießbezüglich läßt sich ja immerhin so sagen — was sich bei der Lugonischen Annahme nicht sagen läßt —: Gott hatte freilich vor der Voraussicht des Leidens und des Todes seines Sohnes die ursprüngliche Heiligkeit Maria's gewollt, jedoch um der Verdienste seines und ihres Sohnes willen, deren Verwirklichung in irgend einer Weise für Gott schon unfehlbar sicher war, entweder in leidensloser oder in leidensvoller Weise. Die Ausführung dieses unabänderlichen Entschlusses geschah aber um der Verdienste Christi willen, wie sie thatsächlich statthatten, und wie sie nach Voraussicht des Sündenfalls Adams in ihrer concreten Bestimmtheit vorausgesehen wurden, kurz, um der Verdienste des leidensfähigen und des wirklich leidenden und durch den Tod sich opfernden Gottmenschen. Wer aber meint, die kirchliche Lehre, daß Maria um des vorausgesehenen Todes Christi willen vor der Erbsünde bewahrt geblieben ist, scheine noch etwas mehr zu fordern, als bloß die Ausführung eines schon unabhängig vom Tode Christi gefaßten göttlichen Rathschlusses, der könnte zudem noch auf die Theorie Lugo's zurückgreifen. Der Kernpunkt derselben besteht darin, daß Gott unabhängig vom vorausgesehenen Leiden Christi die unbefleckte

Reinheit derjenigen gewollt habe, welche er etwa zur Mutter seines Sohnes erwählen würde; die Wahl dieser bestimmten Jungfrau sei erst erfolgt, nachdem die Nachkommenschaft Adams schon in seinen Sündenfall verwickelt gewesen, und zwar sei jene Wahl um der vorausgesehenen Verdienste des Todes Christi erfolgt. Doch wir haben uns vielleicht schon zu lange bei diesem einen Punkte aufgehalten. Genug, daß sich etwas Glaubenswidriges nicht nachweisen läßt.

Der ganze Verlauf des Lebens der seligsten Jungfrau, von ihrer reinsten Empfängniß angefangen, ist uns in den vorliegenden Bänden der „Geistlichen Stadt Gottes" gezeichnet als ganz mit wunderbaren Gnadenmittheilungen von Seiten Gottes erfüllt, oder vielmehr als eine ununterbrochene Kette von solchen Gnadenerweisen. Die Beschreibung derselben wird den Leser vielleicht in Staunen versetzen, aber kaum vermögen, ihn zum Zweifel zu bringen. Die wesentliche Bevorzugung der seligsten Jungfrau über alle Heiligen und Engel insgesammt weit hinaus müssen wir anerkennen; dann aber kann es nicht befremden, wenn auch behauptet wird, es seien der seligsten Jungfrau die außerordentlichen Gnadengaben in so reicher Fülle und in so hohem Grade zu Theil geworden, wie keinem andern Geschöpfe. Wenn Gott an so vielen Heiligen in höchst wunderbarer Weise gehandelt und sie mit geheimnißvollen Visionen, mit Wunderkraft, mit prophetischem Schauen in die Zukunft ausgerüstet hat: so wäre es sicher mehr als auffallend, wenn er seiner heiligsten Mutter diese untergeordneten Gnaden nicht auch in höchstem Grade verliehen hätte. Die ganze Schöpfung stand ihr als Königin zu Diensten. Es leidet daher an keiner innern Unwahrscheinlichkeit, wenn Maria auch sehr häufig des sichtbaren Umganges der Engel theilhaftig geworden sein soll, wenn sie die Macht gehabt haben soll, den Elementen zu gebieten. Aber der Gebrauch dieser Wundergaben wird bei Maria als außerordentlich weise geschildert. Für sich habe sie jene Herrschergewalt über die Kräfte der Natur nur insofern gebraucht, als sie denselben befohlen habe, all ihre Schärfe gegen sie zu wenden, damit sie mit dem leidensfähigen Heilande, ihrem Sohne, möglichst viel leide, in wahrhaft mütterlicher Sorgfalt aber habe sie einigemal den Elementen geboten, ihr göttliches Kind zu verschonen. Wie kann man sich Maria, nach menschlich-natürlicher und nach übernatürlicher Hinsicht zugleich, vollkommener und gottähnlicher denken! Wir müssen es gestehen, in all dem Wunderbaren, wie es berichtet wird, finden wir einen starken Grund innerer Glaubwürdigkeit dieser Mittheilungen.

Einen andern Grund der innern Glaubwürdigkeit finden wir darin, daß Maria's Stellung zwar als eine unvergleichliche Ausnahmestellung gezeichnet wird, aber doch wieder nach wesentlichen Beziehungen eine Gleichstellung mit anderen gerechten und auserwählten Seelen in die Augen springt.

Maria wird einigemal in ihrem Leben der klaren Anschauung Gottes gewürdigt; sie wird einigemal mit Leib und Seele in den Himmel emporgerückt — wen sollte das eigentlich Wunder nehmen? Aber in den entscheidendsten Momenten ihres Lebens bleibt sie auf das einfache Leben aus dem Glauben angewiesen; auch die höchsten Visionen dienen dazu, das gewöhnliche

Leben Maria's zu einem heroischen Opferleben zu machen. Göttlicher läßt sich nicht verfahren mit jener Auserwählten, welche Mutter Gottes, aber Mutter eines armen, demüthigen, leidenden Gottes sein sollte. Es klingt so innerlich wahr, daß Maria schon als Kind im Tempel großartige innere und äußere Prüfungen und Leiden durchzumachen hatte; daß sie bis zum Moment der Botschaft des Engels bei all den wunderbarsten Auszeichnungen in ihrer unbegreiflichen Demuth nie den leisesten Gedanken ihrer eigentlichen Auserwählung hatte; daß sie später die Wuth der ganzen Hölle in Angriffen verschiedenster Art zu bestehen hatte, obgleich nicht einmal die Versuchung in's Innere ihrer Seele dringen konnte; daß sie, durch die ungeahntesten und höchsten Visionen auf ihre Mutterschaft vorbereitet, dennoch ihr Jawort geben sollte im gewöhnlichen Zustande des bloßen Glaubenslebens, und erst nach ihrem Jawort, sofort als sich das Geheimniß aller Geheimnisse in ihr vollzog, in erhabenster Verzückung die Gottheit für eine Zeitlang klar geschaut habe.

Hiermit hat man in einigen Zügen das Leben Maria's bis zu ihrer Mutterwürde gezeichnet. Wir gestehen, Gottes Verfahren gegen seine jungfräuliche Mutter läßt sich uns nicht angemessener denken, als wie es im vorliegenden Werke beschrieben wird.

Mit der Geburt oder vielmehr mit der Empfängniß des Erlösers hebt die ehrwürdige Erzählerin eine ganz neue Periode des Lebens Maria's an. Es würde zu weit führen, die Einzelheiten auch nur zu streifen, welche das Werk beibringt über jene verschiedenen Thatsachen, von denen uns auch von nun an kurz die Evangelien berichten. Daß eine neue Fülle von Gnadenströmen sich über die Seele der heiligsten Jungfrau ergießen mußte, ist zu selbstverständlich, als daß darüber noch etwas gesagt werden sollte. Daß die Schaaren der Engel auch in sichtbarer Gestalt ihrem Herrn und Gott und auch ihrer Königin zu Schutz und Dienst waren, kann gewiß einem gläubigen Gemüthe nicht befremdlich erscheinen. Wohl hat man's, wie oben bemerkt, zum Anklagepunkt gemacht, daß manche Erzählungen der „Geistlichen Stadt Gottes" gerade bezüglich der Kindheit des Heilandes in Uebereinstimmung mit den Erzählungen der Apokryphen sind. Allein das wird einen bedächtigen Beurtheiler nicht wankend machen. Es ist eben nicht alles unwahr, was in den Apokryphen steht: apokryph hinsichtlich der canonischen Bücher ist ja schon jede Schrift, welche, mag sie auch die lautere Wahrheit enthalten, doch nicht inspirirt ist, d. h. Gott nicht als eigentlichen Urheber und Verfasser hat, um so mehr, wenn sie nebst vielem Wahren auch nur einiges Unwahre und Unverbürgte berichtet. Auch vorliegende Schrift der ehrwürdigen Maria von Jesus, wir wiederholen es, nimmt nicht die Unfehlbarkeit einer canonischen Schrift für sich in Anspruch. Es mögen immerhin Einzelheiten bestritten oder angezweifelt werden; man mag auch auf Grund unvollkommenen Verständnisses oder unvollkommener Erzählung Verstöße annehmen dürfen: im Großen und Ganzen aber bürgt sowohl die hohe Tugendhaftigkeit der Verfasserin als auch die Art und Weise der Erzählung für die Wahrheit der Mittheilungen. Ohne tieferes Verständniß mancher Geheimnisse des Lebens unseres Erlösers zu gewinnen, wird kaum jemand das Buch aus der Hand legen. Erbauung

und Anregung zur christlichen Vollkommenheit bringt jede Zeile; bei etwas gutem Willen ist es geradezu unmöglich, auch nur ein Kapitel zu lesen, ohne für sich oder andere geistlichen Nutzen zu schöpfen. Darum können wir die schon erschienenen Bände sowohl, wie auch die noch ausstehenden nur auf's Angelegentlichste empfehlen, sowohl zum Zwecke eigener Erbauung, als auch zum Zwecke der Unterweisung anderer für solche, welche mit dem Amte der Seelenleitung betraut sind. Freilich müssen wir hinzufügen, genaue Kenntniß der Theologie wird für eine recht fruchtbringende Lesung des Buches vorausgesetzt. — Die gegenwärtige Uebersetzung verdient insofern noch ein besonderes Lob, weil sie nicht bloß in einfacher und doch gewählter Sprache die Sache selbst gibt, sondern auch in kurzen Anmerkungen den hauptsächlichsten Schwierigkeiten begegnet, welche etwa gegen Einzelheiten erhoben werden könnten, und den Nachweis liefert, wie für alle theologisch bestrittenen Punkte, welche die ehrwürdige Erzählerin vertheidigt, sich eine Anzahl namhafter Theologen geltend machen läßt.

A. Lehmkuhl S. J.

Der Freiin **Annette Elisabeth von Droste-Hülshoff Gesammelte Werke**, herausgegeben von **Elisabeth Freiin von Droste-Hülshoff**. Nach dem handschriftlichen Nachlaß verglichen und ergänzt, mit Biographie, Einleitung und Anmerkungen versehen von **Wilh. Kreiten**. Vierter Band. Münster und Paderborn, Schöningh, 1886. Preis: *M.* 4.50.

In Annettens Werken beobachtet man unter anderem das machtvolle Ringen eines tiefen Geistes mit dem treffendsten Ausdruck. Nicht immer bot ja die Sprache für ihre scharfe Auffassung von Dingen und Gedanken die fertige, glatte Form dar. Sie schuf sich also, wo das Bedürfniß einer bestimmteren Ausprägung es gebot, wohl selbst neue Wendungen und Ausdrücke, schrieb jedenfalls stets einen ihrer Persönlichkeit und Denkart unverkennbar genau angebildeten Stil. Ueberhaupt schaltete sie als strenge Meisterin mit der Sprache und machte dieselbe dem Gedanken durchaus dienstbar. In dieser Erscheinung erkennt man einen ächt classischen Zug. Denn wenn die Eigenart der Schreibweise den Stil ausmacht, so beruht der classische Stil namentlich auf dem straffen Anschluß des Wortes an den scharf gefaßten Gedanken. Denn die besten Ideen, welche unmittelbar aus dem schaffenden Geiste geboren werden und keine Findelkinder von der Heerstraße sind, verschmähen eine schlaffe Gewandung. Nicht selten trifft es sich nun freilich, daß das eng zugeschnittene Kleid denn doch zu fest geschnürt wird. Daher die bekannte Schwierigkeit mancher classischen Schriftsteller.

Nicht die Nachtheile, sondern die Vorzüge des eigenthümlichen Stiles der großen westphälischen Dichterin wird man in dem neuen Bande ihrer Werke finden. Die drei wirklich bedeutenden Theile desselben sind in ungebundener und darum leichter Schreibart ausgeführt; aber die kennzeichnende Gesichtsform von Volk und Land, die geschildert werden, hebt sich in der

wundervoll zutreffenden Rede prächtig ab. Das Bruchstück einer Land- und Sittenschilderung Westphalens unter der Aufschrift: „Bei uns zu Lande auf dem Lande“, ferner die „Bilder aus Westphalen“ und die Novelle „Judenbuche“ zeichnen in scharfen Zügen die Eigenthümlichkeit der Heimath, in welche die Schreiberin mit allen Fasern ihres Wesens hineingewachsen war, deren Abbild im Leben und Denken sie selber genannt werden mag. Sie schmeichelte ihrem Volke nicht, ja zog sich manche Anfeindung von einer Seite zu, von der sie dieselbe am wenigsten verdiente. Die volle Durchführung ihrer Pläne ist leider sogar an dieser Klippe gescheitert. Sie wollte aber die Wahrheit schreiben, und das ist ihr gelungen; Schatten waren freilich dem Gemälde unentbehrlich, sollte der Glaube an die Naturtreue nicht auf den ersten Blick erschüttert werden. Man hat auch weniger Vollständigkeit als Richtigkeit in den aus wahrster Anschauung und Erfahrung entlehnten Zeichnungen zu erwarten; je bestimmter die Züge eingetragen sind, desto weniger können dieselben durchaus verallgemeinert werden. In der That bleiben die genannten Arbeiten Annettens über das Westphalen ihrer Jugendzeit ein kostbares Vermächtniß sowohl für ihre Landsleute, als für Fernstehende, welche von einer ganz eigenartigen Nationalität Kenntniß nehmen wollen. „Ich kann“, so schreibt die Dichterin sogar mit Rücksicht auf ein als Bruchstück vorliegendes Lustspiel, „nur schreiben, was ich, wenn auch unter anderen Verhältnissen und in anderen Formen, gesehen; so werden meine Personen immer Westphalen bleiben.“ Um wie viel sicherer wird man solche dort finden, wo Westphalen unmittelbar die Musterbilder abgaben? Den Ergänzungen, welche Annettens Schilderungen in den „Hist.-polit. Blättern“ (Bd. 17. S. 667 ff.) erfuhren, soll selbstverständlich hier — bei Beurtheilung einer nicht schlechthin ethnographischen, sondern ebensowohl künstlerischen Leistung — ihre Bedeutung nicht abgesprochen werden. Dieselben verdienen vielmehr in den etwa dem abschließenden Theile der neuen Ausgabe beizugebenden Nachträgen mit einem Worte Berücksichtigung zu finden. Darnach wäre zugleich die Anmerkung zu S. 12 zu berichtigen.

Die Erklärung der herausgegebenen Stücke war dießmal insofern erleichtert, als sie nicht beständig einen mehr oder minder schwierigen Text zu begleiten brauchte, sondern vielmehr sich auf allgemeine Einführungen und Würdigungen beschränken durfte. Dieselben sind sehr sachgemäß gehalten. Die Besonnenheit der Beurtheilung zumal tritt dort sehr erfreulich zu Tage, wo von den minderwerthigen Arbeiten gehandelt wird. Dahin gehört das Lustspiel „Perdu“, gehören die Bruchstücke des Dramas „Bertha“ und der zwei Prosa-Erzählungen „Ledwina“ und „Joseph“, endlich die Jugendgedichte. An gehöriger Stelle, wie z. B. bei der „Judenbuche“, kargt der Erklärer andererseits nicht mit fast uneingeschränktem Lobe. Wir bemerken jedoch beiläufig, daß uns die Wegdeutung des Selbstmordes am Schluß der Novelle nicht befriedigt, weil uns sonst die Schilderung von Friedrichs letzten Zeiten ganz in die Irre geführt hätte, und die vom Commentator angenommene Judenrache den tragischsten Zug aus dem gezeichneten Bilde verwischen müßte. Es wird ja auch die Leiche „auf dem Schindanger verscharrt“. Die Bedenken P. Kreitens

wegen des etwas seltsamen Schlusses der Novelle sind damit allerdings nicht völlig erledigt.

Aus den Briefen sind sehr angemessen nur Auszüge mitgetheilt worden, welche wirklich eine größere oder geringere literarische Bedeutung haben. Die kritische Arbeit der Handschriftenvergleichung, welche überall vorgenommen wurde, wo sie möglich war, bot die größte Schwierigkeit; man kann diese aus dem S. 565 Gesagten leicht ermessen. So liegt denn nun die neue Ausgabe der Werke in würdiger Gestalt vollständig vor. Die Lebensbeschreibung der Dichterin, welche das Ganze abschließen wird, soll in Bälde folgen.

G. Gietmann S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Die Encyklika des Heiligen Vaters Leo XIII. (1. Nov. 1885) **über die christliche Staatsordnung.** Sachlich gegliedert und mit Nachklängen versehen von Joseph Holl, Stadtpfarrer in Weißenhorn. 98 S. kl. 8°. Kempten, Kösel, 1886. Preis: *M.* 1. (Der Ertrag ist für den Kirchenbau in Kopferau bestimmt.)

Es soll die Encyklika, wie der Verfasser im Vorwort richtig bemerkt, „ein bleibend wirkendes Licht der Wahrheit sein, an welchem wir die rechten Grundsätze des Lebens, denen wir folgen und gehorchen sollen, erkennen. Es soll dieses Licht nicht nur in den höheren Regionen der Staatenlenker die Finsterniß verscheuchen, sondern allen Kreisen der Kirche Gottes zugeführt werden". Zu diesem Zwecke bietet das Schriftchen in der That einen willkommenen und schätzenswerthen Beitrag. Bei sehr mäßigem Umfang, wodurch es sich zu weiterer Verbreitung eignet, entbehrt es gleichwohl im Wesentlichen nicht der nöthigen Vollständigkeit. Es bringt zunächst den deutschen Text des Rundschreibens (im Anschluß an die Herder'sche Ausgabe), übersichtlich in Theile und Unterabtheilungen mit den entsprechenden Ueberschriften sachlich gegliedert. Durch die meist ziemlich kurzgefaßten „Bemerkungen", die sich an die einzelnen Glieder anschließen und eine orientirende Beleuchtung der päpstlichen Sätze zum Gegenstand haben, will der bescheidene Verfasser das Rundschreiben „keineswegs erklären", sondern dieselben „mehr als Gedanken und Meditationen, die sich an die Lesung knüpfen", angesehen wissen. Daher die Benennung „Nachklänge". Letztere dürfen indeß, wenn auch nicht die Bedeutung eines Commentars, so doch das Verdienst einer recht nützlichen Gedankenanregung und Orientirung über die betreffenden kirchlichen Grundsätze in Anspruch nehmen. Am Schlusse findet sich auch der lateinische Text der Encyklika (S. 71—98), gleichfalls sachlich gegliedert, beigedruckt. — Im Interesse der Gemeinverständlichkeit in weiteren Leserkreisen hätten wir gewünscht, die zuweilen vorkommenden lateinischen Einschiebsel im deutschen Text vermieden zu sehen. Auch vermissen wir ungern S. 62 einen ausdrücklichen Hinweis auf die unter Umständen **strenge Pflicht** der katholischen Staatsbürger, ihr politisches Wahlrecht gewissenhaft auszuüben. Die kritische Beurtheilung thatsächlich bestehender kirchenpoli-

tischer Verhältnisse, zumal der bayerischen, im Lichte des Rundschreibens ist begreiflicherweise zurückhaltend, zum Theil wohl auch im Interesse der Kürze, die durchweg angestrebt wird. Uebrigens hat der Verfasser, dem es nicht an Belesenheit fehlt, zur Ergänzung der eigenen Ausführungen wiederholt auch auf anderweitige gute Quellen hingewiesen. Möge das Schriftchen den gebildeten und überhaupt den zeitunglesenden Katholiken bestens empfohlen sein!

Papst Gregor IX. Von Dr. Joseph Felten. XII u. 409 S. 8°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 6.

Gregor IX. (1227—1241) war einer der streitbaren Päpste. Nachdem er seinen gewaltigen Gegner Friedrich II. zweimal gebannt hatte, starb er mitten im Streite, als der Kaiser dem Siege nahe schien und die Tataren Europa bedrohten, das durch Irrlehren und Eifersucht zerrissen war. Indessen hatte Gregor mächtige Bundesgenossen gefunden in den neuen Orden der hhl. Franciscus und Dominicus. Sie gaben der kirchlichen Wissenschaft neue Anregung und eine Kraft, welche den endlichen Sieg der Sache Gottes gewährleistete. Mit Hülfe aller ihm zugänglichen Quellen hat Dr. Felten den großen Stoff, den die Geschichte ihm bot, übersichtlich dargestellt. „Eine Frage nimmt in der Geschichte Gregors IX. vor allen anderen das Interesse in Anspruch: sein Verhältniß zu Kaiser Friedrich II.“ Sie schien dem Verfasser so wichtig, daß die Culturgeschichte der Zeit wohl etwas zu sehr in den Hintergrund getreten ist. Da indessen der gewaltige Staufe auch heute noch so viele Freunde und Vertheidiger findet, muß man Dr. Felten volle Anerkennung und aufrichtigen Dank zollen, daß er das wichtigste Ziel entschieden immer vor Augen hielt: die richtige Würdigung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Papst.

Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Zweite Vereinsschrift für 1886: **Die Propaganda-Congregation und die nordischen Missionen im 17. Jahrhundert.** Von Dr. A. Pieper. 112 S. 8°. Köln, Bachem, 1886. Preis: *M.* 1.80.

Vorliegende Arbeit ist die Frucht dreijähriger Forschungen in den römischen Archiven und Bibliotheken. Mit viel Geschick, historischem Takt und in fließender Darstellung hat uns der hochw. Herr Verfasser ein recht anziehendes Bild der Verdienste Roms um die Erhaltung des Katholicismus im hohen Norden gezeichnet. Dadurch hat er zugleich der Propaganda für immer ein ehrendes Denkmal gesetzt. Es war dem Verfasser vor Allem darum zu thun, die reichen Schätze des Propaganda-Archivs (Briefe der Missionäre, Berichte der Nuntien, Beschlüsse und Antwortschreiben der Congregation) auszubeuten. Was uns auf Grund dieser Forschungen geboten wird, übertrifft wirklich alle Erwartung. Die katholische Kirche schien aus dem hohen Norden verbannt, aber im Stillen arbeitete sie doch wieder an der Zurückeroberung der ihr entrissenen Landestheile. Wenn heute das Licht des wahren Glaubens dem Norden wiederum aufleuchtet, so verdanken wir das in erster Linie der steten Fürsorge und weisen Leitung der Propaganda-Congregation. Ein Blick auf den reichen Inhalt vorliegender Schrift zeigt dieß zur Genüge. Zunächst läßt die Propaganda bald nach ihrer Gründung (1622) das ihr im Norden überwiesene Gebiet durchforschen, um sich über den Stand der dortigen kirchlichen Verhältnisse zu vergewissern. Die uns aus Dreves und anderen Geschichtschreibern der nordischen Missionen bekannten Namen Dominicus Jansenius, Martin Stricker, Johann Martin Rhugius u. a. erscheinen durch die Akten der Propaganda in noch glänzenderem Lichte. Dieß der Inhalt des

ersten Abschnittes: Von der Gründung der Propaganda-Congregation bis zur Errichtung des apostolischen Vikariats 1622—1667 (S. 1—38). Noch interessanter ist der zweite Abschnitt: Von der Errichtung des apostolischen Vikariats bis zu dessen Theilung 1667—1709 (S. 51—106). Vor Allem fesseln hier die zwei ersten apostolischen Vikare Valerio Maccioni und Nikolaus Steno. Letzterer ist unseren Lesern bereits bekannt[1]. Es würde uns zu weit führen, näher auf den reichen Inhalt der Pieper'schen Schrift einzugehen. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, aus den Bausteinen, die zu einer Geschichte der nordischen Missionen bereits in verschiedenen Monographien zu Tage gefördert sind, den katholischen Missionen des Nordens ein monumentum aere perennius zu errichten!

Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit. Von L. v. Hammerstein, Priester der Gesellschaft Jesu. VIII u. 256 S. gr. 8°. Trier, Paulinus-Druckerei, 1886. Preis: *M.* 3.

„Der Verfasser der ‚Erinnerungen eines alten Lutheraners' ward von verschiedenen Seiten zur Abfassung einer Schrift ermuthigt, welche man katholischerseits Protestanten in die Hände geben könnte zu möglichst guter Orientirung über den katholischen Glauben." So spricht sich der Verfasser im Vorwort über Entstehung, Gegenstand und Zweck seiner verdienstvollen Arbeit aus. Ein Blick auf das ausführliche Inhaltsverzeichniß zeigt, daß das Büchlein eine gedrängte Apologie des Gottes-, Christus- und Kirchenglaubens bietet, mit steter Berücksichtigung nicht der Schwierigkeiten längst hingegangener Geschlechter, sondern der Klagen und Fragen unserer Zeit, der Krisen und Nöthen der Gegenwart. „Edgar, ein angehender Jurist, der in Berlin seine Studien vollendet, erkrankte auf einer Ferienreise im Süden von England. Man brachte ihn in ein Spital von barmherzigen Schwestern und die Oberin beauftragte eine alte deutsche Ordensfrau ... mit der Pflege des Kranken." Nun beginnt die Einsamkeit zu wirken, und Bangigkeit stellt sich ein: die Furcht Gottes bewährt sich als „Anfang der Weisheit". Der Friede des Klosters und die schöne Freiheit der Kinder Gottes, die ebenda wohnt, zeigen lange Verkanntes in völlig neuem Lichte.

---

[1] Der Däne Niels Stensen. Ein Lebensbild. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". Heft 25 u. 26.) VIII u. 206 S. gr. 8°. Preis: *M.* 2.75. — In dem von Virchow und Hirsch redigirten „Jahresbericht der gesammten Medicin" (1885, Bd. I) schreibt Professor Dr. med. Th. Puschmann in Wien u. A.: „Für den Historiker der Medicin, besonders denjenigen, welcher sich vorzugsweise mit der Geschichte der Anatomie und Physiologie beschäftigt, dürfte es kaum ein anziehenderes und lohnenderes Thema geben, als die Darstellung der wissenschaftlichen Verdienste Steno's. Leider hat derselbe von dieser Seite bisher nicht die gebührende Beachtung gefunden. Dagegen hat sich ein Theologe, ein Mitglied der Gesellschaft Jesu, dieser Aufgabe unterzogen und dieselbe von seinem Standpunkte aus mit nicht geringem Geschick gelöst. Plenkers hat dazu nicht nur sämmtliche schon bekannten Vorarbeiten, die sich mit Steno befassen, herangezogen und mit ebenso großem Fleiß als kritischem Verständniß benützt, sondern auch verschiedene handschriftliche Mittheilungen, welche bisher der Oeffentlichkeit entzogen waren, sowie die noch vorhandene Correspondenz und einige noch nicht edirte Schriften desselben verwerthet. Dadurch ist es ihm gelungen, ein Lebensbild Steno's zu schaffen, welches von den bisherigen Darstellungen vielfach abweicht und über manche Perioden ein neues Licht verbreitet."

Es wird der Verkehr mit Pater H. angeknüpft. Die entgegengesetzten Weltanschauungen platzen bald aufeinander; in Rede und Gegenrede, Einwurf und Lösung wird mündlich und schriftlich die Discussion fortgesetzt. Pater H. muß dem Unglauben jeden Fuß breit Boden abbeweisen, und so sind wir Zeugen des allmählichen Ueberganges „vom Atheismus zur vollen Wahrheit". Der Verfasser hat den apologetischen Stoff dialogisirt, nicht so fast von künstlerischen Rücksichten geleitet, als um lehrhafte Zwecke zu fördern. Den Lesern dieser Zeitschrift ist es bekannt, in wie hohem Maße dem Verfasser die Gabe eignet, seinen Erörterungen Frische, seinen Beweisen Anschaulichkeit zu geben. Im Dialog kommen diese Vorzüge erst recht zur Geltung. Ueberdieß wird so dem Leser nie zu Muthe, als säße er auf der Schulbank; immer stehen wir mitten im Leben und lauschen gern der interessanten Conversation eines Mannes von ausgebreiteten Kenntnissen und herzenskundiger Welterfahrung. In drei Abschnitten wird 1) die Existenz Gottes dargethan, sodann 2) und 3) der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und die Wahrheit der katholischen Kirche erbracht. Wie es unzweifelhaft die richtige Methode ist, die Lehre vom Primat in die Lehre von der Kirche hineinzuverweben, so ist es von hohem apologetischen Werth, die Lehre von der Kirche aus der Lehre von Christus und dessen Erlösungswerk herauswachsen zu lassen. S. 116 ff. sähen wir die Antithese „Neuerung oder Erklärung" lieber als die andere: „Umsturz oder Fortentwicklung", um nämlich vom Lehrbegriff der Kirche, „wenn wir unter diesem Namen alle dogmatischen Bestimmungen zusammenfassen wollen", alles Wachsthum oder irgend einen Zuwachs auszuschließen. Wir sagen mit Kleutgen (Theologie der Vorzeit, Bd. V. S. 966): „Will man nun dieses (die Formulirung lehramtlicher Glaubensentscheidungen) eine Entwicklung nennen, so werden wir um Worte nicht streiten; aber uns scheint, daß in solchen Fällen die Kirche vielmehr, was die Offenbarung in der ihr eigenen Weise ausdrückt, in der Sprache der Wissenschaft wiedergibt." Darum will uns auch S. 121 die „offene Frage" mißverständlich und in Bezug auf die christologischen Dogmen zum Mindesten dieselbe Beschränkung dieses Ausdruckes nöthig scheinen, als die es ist, welche der Verfasser selbst beifügt, wo er (a. a. O. Z. 12 v. u.) von der Unfehlbarkeit handelt. Die oft vortrefflich geführten philosophischen Beweise des ersten Theiles dürften in einer künftigen Auflage an zeitgemäßer Actualität gewinnen, wenn die „Einwendungen" S. 17 ff. mit schärferer Schneide vorgebracht würden. Möge diese Geschichte eines jungen Katholiken, für die wir dem Verfasser Dank wissen, von so fruchtbringendem Segen begleitet sein, wie die „Erinnerungen eines alten Lutheraners"! [1]

Geschichte der Pfarre St. Johann Baptist in Köln. Von Wilhelm Esser, Pfarrer von St. Johann Baptist. X u. 252 S. Köln, Bachem, 1885.

„Dieses kleine Geschichtswerk ist vor Allem für die Pfarrgenossen verfaßt, um in denselben die Liebe und Anhänglichkeit an die Pfarre zu fördern." Das Buch wird jedoch zu einer auch für weitere Kreise beachtenswerthen Monographie, weil es eine eingehende Baugeschichte des oft veränderten Gotteshauses und seiner Nebenkapellen bietet und manche lesenswerthe Nachricht bringt über die Geschichte der Kölner Weberzunft, der Familien v. Siegen und v. Groote, sowie über die Reliquien und Kunstschätze der in Rede stehenden Kirche. Die Wichtigkeit eingehender Darstellungen der Geschichte alter Pfarrsysteme liegt auf der Hand; denn durch sie werden manche

---

[1] Wie wir hören, ist die erste Auflage sofort nach dem Erscheinen vergriffen gewesen — Beweis genug für die Vorzüge des Buches.

verschollenen Nachrichten wiederum bekannt und eine gründliche Erkenntniß der Vergangenheit ermöglicht. Ein Grundriß und eine Ansicht der Kirche sowie ihres sehr merkwürdigen Reliquienschreines wären dankenswerthe Zugaben gewesen, welche den Auswärtigen das Verständniß des Buches wesentlich erleichtert hätten. Der Kostenpunkt wird wohl hindernd im Wege gestanden haben. Der hochw. Verfasser verdient daher ungetheilten Dank, weil er geboten hat, was überhaupt zu liefern war.

Der tropische Landbau. Anleitung zur Plantagenwirthschaft, mit besonderer Rücksicht auf die deutschen Colonien. Von A. Freih. v. Hammerstein. 71 S. Berlin, Parey, 1886. Preis: cart. *M.* 2.

Nach einem kurzen Hinweis auf die verschiedenen Gesichtspunkte, welche bei der ersten Anlage und zweckmäßigen Bewirthschaftung einer Plantage in's Auge zu fassen sind (S. 1—7), bringt der Verfasser eine Beschreibung der wichtigsten Culturgewächse der Tropengegenden mit praktischen Andeutungen über die Bedingungen ihres Gedeihens, ihre Pflege und Verwerthung (S. 7—71). Die kleine Schrift kann allen, welche zum ersten Male die Tropen besuchen, als Führer und Rathgeber empfohlen werden, bis eigene Beobachtung und Erfahrung dieselbe entbehrlich macht. Zahlreiche passende Abbildungen erleichtern das Verständniß des Schriftchens.

Der Lebensbaum. Aus dem Lateinischen des heiligen Kirchenlehrers und Cardinals Bonaventura vom Orden der Minderbrüder. Nebst einer Tafel in Lichtdruck. VIII u. 64 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: brosch. *M.* 1.50; geb. mit Pergamentumschlag *M.* 1.80.

Wer je die ascetischen Werke des hl. Bonaventura studirt hat, erinnert sich alsbald an eines, das zu den schönsten stets gezählt wurde: „Der Lebensbaum“ (Lignum vitae). Das erste Verdienst des neuen Herausgebers ist dieses, daß er die kunstlose, unschöne Abbildung des Lebensbaumes in den alten Ausgaben durch einen Lichtdruck nach einer Photographie des Bildes von S. Croce zu Florenz ersetzt hat; er ist wahrhaft geeignet, zu einer Lesung des Schriftchens vorzubereiten. Das andere Verdienst des Herausgebers ist die Uebersetzung, die meistentheils sehr gelungen, stellenweise vortrefflich ist. Bonaventura's Lebensbaum ist das heilige Kreuz mit dem Gekreuzigten. Daran rankt sein Gedanke empor, indem er den Ursprung und das Leben, das Leiden und die Glorie des Erlösers betrachtet. Es sind seraphische Betrachtungen; St. Francisci glühendes Herz spricht sich darin aus. Bekanntlich hat Gerson bitter über „andachtslose Scholastiker“ geklagt, welche den hl. Bonaventura wenig benützen, da es doch „für Theologen keine heilsamere und süßere Lehre gibt“. Die Theologie der Vorzeit ist unter uns neu aufgeblüht und die Scholastik wird eifrig gepflegt. Darum verdienen Bemühungen vielen Dank, welche auch über ihre ebenbürtige Schwester, die ächte und edle Mystik der größten Lehrer, richtigere Anschauungen verbreiten helfen. Dieß kann nicht in wirksamerer Weise geschehen, als indem man Schätze wie dieses Schriftchen, oder das Itinerarium, Breviloquium u. a. in guten und wohlfeilen Ausgaben vielen zugänglich macht.

Der Priester am Kranken- und Sterbebette. Anleitung zur geistlichen Krankenpflege. Von Anton Tappehorn, Ehrendomherrn, Landdechanten und Pfarrer von Vreden. Zweite, vermehrte Auflage. X u. 264 S. 16°. Paderborn und Münster, F. Schöningh, 1886. Preis: *M.* 1.40.

Je näher die Thätigkeit des Seelsorgers sich mit dem Lebensende seines Pflegbefohlenen berührt, desto trostreicher ist sie, aber auch desto bedeutsamer sorgfältige Genauigkeit oder unheilvoller Mißgriff. Wir stehen nicht an, obiges Büchlein, zumal in seiner jetzigen Gestalt, als einen zuverlässigen Führer und eine überaus schätzbare Hülfe dem Priester am Kranken- und Sterbebette anzurathen.

Repertorium Rituum. Uebersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterlichen Functionen. Von Ph. Hartmann, Pfarrer in Kallmerode. Neu durchgesehen und vervollständigt von Ph. Hartmann, Stadtdechant in Worbis. Fünfte Auflage. Mit oberhirtlicher Genehmigung. XVIII u. 892 S. gr. 8°. Paderborn und Münster, F. Schöningh, 1886. Preis: *M.* 12.

Eine eingehendere Besprechung wurde dem Werke in dieser Zeitschrift (Bd. VI. S. 587 f.) zu Theil; auf diese dürfen wir zurückverweisen. Der neue Herausgeber, der mit großer Pietät gegen den nunmehr verewigten Verfasser die weitere Besorgung des Werkes übernommen hat, verstand es durchaus, seiner Aufgabe gerecht zu werden. Er war auf's Sorgfältigste bemüht, die durch neue Entscheidungen und Decrete nöthig gewordenen Abänderungen oder Zusätze zu machen und ohne einseitigen Uebereifer in höchst correctem kirchlichen Sinne, in welchem sein Vorgänger das Werk geschrieben hatte, dasselbe fortzuführen. Einzelne Belege hierfür anzuführen, gestattet der uns zugewiesene Raum nicht. Was jedoch S. 579 über das Altarsprivilegium vermöge des sogen. „heldenmüthigen Liebesaktes für die armen Seelen" gesagt wird, bedürfte jetzt wegen des Decrets vom 19. December 1885 einer gewissen Einschränkung; doch dieses Decret konnte dem Verfasser bei Abschluß des Werkes kaum zur Hand sein.

Deharbe's katholischer Katechismus für Kinder in katechetischer Lehrweise erklärt. Dritte, verbesserte Auflage. XIV u. 872 S. 8°. Paderborn und Münster, Schöningh, 1886. Preis: *M.* 5.40.

In der neuen Auflage des geschätzten kleineren Handbuches, welches auf die Bedürfnisse der Volksschule ausschließlich berechnet ist, nimmt man die sorgsam nachbessernde Hand des Herausgebers P. F. Wittenbrink allerorts mit Genugthuung wahr. Vor Allem tragen kleine sachliche Aenderungen in großer Zahl der theologischen Schärfe und praktischen Verständlichkeit alle nur mögliche Rechnung. In sprachlicher Hinsicht sind manche Unebenheiten, minder volksthümliche Wendungen und unangemessene Ausdrücke beseitigt worden. Die Befolgung der neueren Orthographie und namentlich der treue Anschluß an den Wortlaut der Allioli'schen Uebersetzung bei Wiedergabe der Schrifttexte wird ohne Zweifel Beifall finden. Tiefergehende Abänderungen waren um so weniger erfordert oder erwünscht, als das nun schon zum dritten Mal aufgelegte Buch sich einer sehr wohlwollenden Aufnahme zu erfreuen hatte. Wir stimmen der Bemerkung des jetzigen Herausgebers bei, daß für diese knappe Anleitung zum Religionsunterricht eine gewisse trockene Kürze und gelegentlich eine für Kinder vielleicht weniger faßliche Ausdrucksweise einen schärferen Tadel nicht verdient, und auch aus diesem Grunde eine eigentliche Umarbeitung des ursprünglichen Textes unterbleiben durfte. Ohnehin kann ja niemand im Ernste daran denken, einem andern die Katechesen wörtlich dictiren zu wollen; nichts ist so sehr persönliche Sache des Erklärers, wie die den Umständen entsprechende, warm aus dem Herzen strömende Erläuterung der Katechismusfragen.

Miscellen.

Das Missionswerk der Propaganda. Die Beraubung der Propaganda durch die italienische Regierung hat auf dem ganzen Erdkreise alle wahren Söhne der heiligen Kirche mit Schmerz und gerechter Entrüstung erfüllt. Dieses Gefühl erhält neue Nahrung durch ein Buch, welches soeben die Polyglotten-Druckerei der Propaganda verläßt; denn die einfachen und nüchternen Angaben, welche seine Blätter füllen, zeigen uns beredter, als die glühendsten Worte es vermöchten, die weltumspannende apostolische Thätigkeit, welche moderner Religionshaß zu schädigen und womöglich zu vernichten beabsichtigt.

Das Buch[1] gibt eine kurze Beschreibung der katholischen Missionen des lateinischen Ritus, welche der Congregation zur Verbreitung des Glaubens unterworfen sind. Seine Angaben gelten für das gegenwärtige Jahr 1886, und wie die Vorrede verspricht, haben wir künftig jährlich eine derartige Missionsstatistik von der competentesten Stelle zu hoffen. Später werden auch die Missionen der orientalischen Riten, welche der Propaganda unterstellt sind, in den Bereich dieser statistischen Jahrbücher gezogen.

Die Einleitung nennt zunächst das gegenwärtige Personal der heiligen Congregation de Propaganda Fide, welche von Gregor XV. am 22. Juli 1622 für die Missionen des ganzen Erdkreises errichtet wurde. An ihrer Spitze steht jetzt Se. Eminenz Cardinal Simeoni. Unter den 29 Cardinälen, welche ihm beigegeben sind, befinden sich die deutschen Cardinäle Fürstenberg, Melchers und Franzelin. Dieser Hauptcongregation folgt die von Pius IX. am 6. Januar 1862 errichtete Specialcongregation für die orientalischen Riten. Dann werden die Collegien und Seminarien für die Missionen des lateinischen Ritus aufgezählt, welche der Propaganda unterstellt sind:

1. An der Spitze der „Collegia saecularia", d. h. der Unterrichtsanstalten für Weltgeistliche, steht das Collegium Urbanum de Propaganda Fide, welches von Urban VIII. 1627 gegründet wurde und welches Zöglinge aus allen Welttheilen aufnimmt, in denen die Propaganda Missionen hat und für die keine anderen speciellen Anstalten gegründet sind. Es zählt augenblicklich 124 Zöglinge.

2. Das von Pius IX. am 21. Juni 1874 für italienische Jünglinge, welche sich den Missionen widmen wollen, gegründete Collegium St. Apostolorum Petri et Pauli de Urbe. Die Zahl der Zöglinge beträgt gegenwärtig nur 8.

---

[1] Missiones Catholicae Ritus Latini cura S. Congregationis de Propaganda Fide descriptae in annum 1886. Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1886. XXVIII et 414 p. 8°.

3. Das Englische Colleg (Collegium Anglicum de Urbe), von Gregor XIII. am 1. Mai 1579 gegründet, zählt 19 Zöglinge.

4. Das Irische Colleg (Collegium Hibernicum de Urbe), von Cardinal Ludovisi, einem Neffen Gregors XV., gegründet, 1798 bei der französischen Revolution vernichtet, am 17. Januar 1826 von Leo XII. neu errichtet, zählt 40 Zöglinge.

5. Das Schottische Colleg (Collegium Scotorum de Urbe), von Clemens VIII. am 5. December 1600 gegründet, zählt 18 Zöglinge.

6. Das Amerikanische Colleg (Collegium pro Statibus Foederatis Americae de Urbe), von Pius IX. 1859 gegründet, zählt 58 Zöglinge.

7. Das Missionsseminar von Lyon für die afrikanische Mission (Seminarium Lugdunense pro Missionibus inter Afros) wurde 1865 vom hochwürdigsten Herrn Melchior Maria Joseph de Marion Brésillac, Titularbischof von Prusa (Brussa), gegründet. Es zählt 47 Zöglinge.

8. Das Missionsseminar von Mailand (Seminarium Mediolanense pro Missionibus Exteris), 1850 auf Wunsch Pius' IX. von Marinoni eröffnet, zählt 9 Zöglinge.

9. Das Pariser Seminar für die auswärtigen Missionen (Seminarium Parisiense pro Missionibus Exteris) wurde 1663 mit Approbation Alexanders VII. gegründet und ist gegenwärtig das wichtigste Missionsseminar. Es verwaltet 26 Missionen, in denen 763 seiner Zöglinge thätig sind. 77 Mitglieder sind um des Glaubens willen getödtet worden. Die Zahl der Zöglinge in der Anstalt beträgt gegenwärtig 204.

10. Das päpstliche Colleg für Albanien (Collegium Pontificium Albanense), 1858 vom Bischof von Skutari mit Hülfe der Propaganda und der österreichischen Regierung gegründet, nimmt auch Zöglinge für Serbien und Macedonien auf und zählt 35 Schüler.

11. Das Amerikanische Colleg in Löwen (Collegium Americanum Immaculatae Conceptionis) wurde 1857 von dem hochw. Herrn Petrus Kindekens, Generalvikar von Detroit, für deutsche, belgische und holländische Jünglinge, welche in Nordamerika sich dem priesterlichen Amte widmen wollen, gegründet. Die Zahl der Zöglinge beträgt jetzt 50.

12. Das Englische Colleg zu Lissabon (Collegium Anglicum Ulyssiponense) von Petrus de Contircho, einem portugiesischen Ritter, zur Zeit der englischen Katholikenverfolgung gegründet und von Gregor XV. 1622, sowie von Urban VIII. 1627 bestätigt. Es zählt jetzt 40 Zöglinge.

13. Das Englische Colleg von Valladolid (Collegium Anglicum Vallisoleti) wurde 1589 von dem berühmten P. Robert Parson (Personius) S. J. gegründet, von Philipp II. ausgestattet und von Clemens VIII. 1592 bestätigt. Nach Unterdrückung der Gesellschaft Jesu in Spanien (1767) wurden mit diesem Colleg die beiden Collegien von Sevilla und Madrid, welche den gleichen Zweck hatten, verbunden. Die Zahl der Zöglinge beträgt 24.

14. Das Colleg Brignole-Sale zu Genua wurde 1855 vom Marquis Anton Brignole-Sale gegründet und von Pius IX. bestätigt. Es zählt 17 Zöglinge.

15. Das Irische Colleg zu Paris (Collegium Hibernicum Parisiis), im 16. Jahrhundert gegründet, zählt 100 Zöglinge.

16. Das Missionsseminar von Pulo-Pinang (Collegium generale de Paulo Pinang) wurde zugleich mit dem Pariser Seminar für auswärtige Missionen gegründet. 1666 wurde es in Ayuthia, der damaligen Hauptstadt von Siam, eröffnet, bestand dann kurze Zeit (1767—1769) in Cambodscha, wurde von dort nach Dirampatnam verlegt und verfiel am Ende des letzten Jahrhunderts gänzlich. 1807 wurde die Anstalt auf der von den Engländern besetzten Insel Pulo-Pinang neu gegründet und zählt jetzt 125 Zöglinge.

17. Das Schottische Colleg von Valladolid wurde 1627 mit Hülfe Philipps II. von einem edeln Schotten, Wilhelm Semple, zu Madrid gegründet, 1771 nach Valladolid verlegt und zählt jetzt 14 Zöglinge.

18. Das Missionsseminar St. Joseph zu Mill-Hill bei London wurde 1866 von Dr. Herbert Vaughan, Bischof von Salford, gegründet und zählt jetzt 55 Zöglinge.

19. Das deutsche Missionshaus von Steyl bei Tegelen, 1875 vom hochw. Herrn Arnold Jansen gegründet, zählt bereits 195 Zöglinge.

Zu diesen 19 Missionsanstalten für Weltpriester kommen noch folgende 5 Collegia Regularium, welche der Propaganda unterstehen:

1. Das Collegium Minorum Reformatorum S. Bartholomaei in Insula, 1710 für die Missionen von Palästina gegründet, mit 8 Zöglingen.

2. Das Collegium S. Fidelis Capuccinorum de Urbe, 1841 für die auswärtigen Missionen gegründet, mit 15 Zöglingen.

3. Das Collegium S. Isidori FFr. Min. Hibernorum, 1625 gegründet, mit 15 Zöglingen.

4. Das Collegium S. Mariae in Posterula Augustinianorum ex Hibernia, von Alexander VII. 1650 gegründet, mit 12 Zöglingen.

5. Das Missionsseminar der Congregation vom unbefleckten Herzen Mariä zu Scheutveld bei Brüssel, mit 20 Zöglingen.

Im Ganzen unterstehen also der Propaganda 24 Missionsanstalten mit einem augenblicklichen Bestande von 1225 Zöglingen.

Nachdem so das Werk der Vorbereitung auf die apostolische Thätigkeit beschrieben wurde, führt uns die Propaganda von Feld zu Feld durch den ganzen Erdkreis und zeigt uns die von ihr ausgesandten und geleiteten Missionäre an der Arbeit.

Der erste Abschnitt führt uns in die Missionen Asiens. Von jeder einzelnen Mission werden mit wenigen Worten Gründung und Grenzen angegeben, Sprache und Klima, eine kurze Statistik, der Orden oder die Missionsgesellschaft, dem das Arbeitsfeld zugetheilt, der apostolische Vikar oder Präfect, der sie leitet. Es folgt dann nach Aufzählung und Beschreibung der Missionen eines Landes eine zusammenfassende statistische Tafel. Wir können in diesem Auszuge natürlich nur die Hauptzahlen herausheben und zusammenstellen. Dieselben geben für Asien das folgende Bild:

1. Das eigentliche China mit 28 Missionen (Vikariate und Präfecturen) hat 483 403 Katholiken, unter denen 471 europäische und 281 ein-

geborne Priester arbeiten. Es bestehen 1779 Schulen mit 25 219 Schülern und 33 Seminare mit 654 Zöglingen.

2. Die Nachbarstaaten China's (Corea, Japan, Mandschurei, Mongolei und Tibet) mit 8 Vikariaten haben 77 254 Katholiken.

3. Hinterindien (Birma, Cambodscha, Cochinchina, Siam und Tongking) mit 14 Missionen hat 631 276 Katholiken, unter denen 290 europäische und 373 eingeborne Missionäre arbeiten. Es bestehen 1107 Schulen (bezw. Waisenhäuser) mit 21 166 Schülern. Zu bemerken ist, daß sich die Zahl der Katholiken auf die Zeit vor der letzten blutigen Verfolgung in Cochinchina und Tongkin bezieht.

4. Vorderindien mit 21 Missionen hat 1 185 142 Katholiken, unter denen 1089 Priester arbeiten. Es bestehen 1566 Schulen mit 64 357 Kindern und 16 Seminare mit 444 Zöglingen.

5. Persien hat nur 150 Katholiken des lateinischen Ritus, unter denen 12 Missionäre arbeiten. Die Zahl der Katholiken des chaldäischen Ritus beträgt 7500.

6. Die asiatische Türkei (Kleinasien, Mesopotamien, Palästina und Syrien) hat 74 930 Katholiken und 199 Schulen.

7. Arabien (die apostolische Präfectur Aden) mit 1100 Katholiken.

8. Der ostindische Archipel mit 38 541 Katholiken, unter denen 46 Missionäre arbeiten.

In Afrika unterstehen der Propaganda die folgenden Missionen:

1. Nordafrika mit den Gebieten Aegypten, Tripoli, Tunis und Marokko (die Kirchenprovinz Algier, sowie die portugiesischen und spanischen Besitzungen unterstehen nicht der Propaganda). Die Katholiken des lateinischen Ritus zählen 102 845, unter denen 139 Priester arbeiten.

2. Ostafrika (Abessinien, Gallasmission, Sansibar und die Sambesimission). Die Zahl der Katholiken beträgt 16 300, die Zahl der Missionäre 63.

3. Südafrika (Natal und Capcolonie). Die Zahl der Katholiken beträgt 18 248, die der Missionäre 68.

4. Westafrika mit 10 Missionen, 106 Missionären, 19 300 Katholiken.

5. Centralafrika (Ober-Congo, Nyanza- und Tanganjika-See und Sudan). Die Zahl der Katholiken ist nicht genau angegeben, die der Missionäre beträgt 40.

6. Die Afrikanischen Inseln (Annabom, Madagaskar, Mayotta, Port Louis und Seychellen). Die Zahl der Katholiken beträgt 203 433, die der Missionäre 119.

In Europa unterstehen folgende Länder der Propaganda:

1. Griechenland (Erzdiöcesen Athen, Corcyra und Naxos und die Sprengel Zakynthos, Andros, Santorin, Skio, Syra, Tine und Micone). Die Zahl der Katholiken beträgt 31 410, die der Priester 114. In 50 Schulen werden 1924 Kinder unterrichtet.

2. Die Balkanhalbinsel (Bosnien, Albanien, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Thracien und Macedonien: 5 Erzbisthümer, 8 Bisthümer und

2 apostolische Vikariate) mit 646 755 Katholiken, unter denen 597 Priester arbeiten.

3. In Deutschland: a) Das apostolische Vikariat Anhalt mit 4541 Katholiken und 6 Priestern. b) Das apostolische Vikariat Norddeutschland mit 12 Stationen, 22 500 Katholiken und 21 Priestern. c) Die apostolische Präfectur Schleswig-Holstein mit 13 Stationen, 8903 Katholiken und 16 Priestern. d) Das apostolische Vikariat Sachsen mit 15 Stationen, 45 583 Katholiken und 34 Priestern. e) Die apostolische Präfectur Lausitz mit 15 Stationen, 29 941 Katholiken und 31 Priestern. Es gehören also in Deutschland 111 468 Katholiken und 108 Priester unter die Leitung der Propaganda.

4. Dänemark (apostolische Präfectur) mit 12 Stationen, 3200 Katholiken und 29 Priestern.

5. Holland und Luxemburg (Erzdiöcese Utrecht und die Sprengel Herzogenbusch, Breda, Harlem, Roermond und Luxemburg), zusammen 1242 Pfarreien, 1 646 843 Katholiken, 2785 Priester.

6. Die Kapuziner-Präfecturen Mesolcina Calanca und Rhätien (in der Schweiz) mit 128 Pfarreien, 12 126 Katholiken und 40 Priestern.

7. England (die Erzdiöcese Westminster mit 14 Suffraganensprengeln). Die Zahl der Katholiken beträgt 1 353 574, die der Priester 1252.

8. Schottland (die Erzdiöcesen Glasgow und Edinburgh, letztere mit 4 Suffraganensprengeln). Die Zahl der Katholiken beträgt 325 334, die der Priester 319.

9. Irland (Erzdiöcese Armagh mit 8 Suffraganen, Dublin mit 3 Suffraganen, Cashel mit 7 Suffraganen und Tuam mit 5 Suffraganen) zusammen 1073 Pfarreien, 3 788 165 Katholiken und 3227 Priester.

10. Schweden und Norwegen. Die apostolische Präfectur Norwegen hat 8 Stationen, 1000 Katholiken und 21 Priester. Das apostolische Vikariat Schweden hat 4 Stationen, 1100 Katholiken und 9 Priester.

11. Gibraltar (apostolisches Vikariat) mit 15 300 Katholiken und 10 Priestern.

12. Die Diöcese Candia mit 3 Pfarreien, 600 Katholiken und 5 Priestern.

Der ganze Norden Amerika's bis an die Grenze von Mexiko ist ebenfalls noch immer der Leitung der Propaganda unterstellt. Außerdem einige Theile von Central- und Südamerika. Die Propaganda leitet nämlich:

1. Ganz Britisch Nordamerika (Erzdiöcese Quebec mit 8 Suffragansitzen, 1 apostolischen Vikariat und 1 apostolischen Präfectur; Erzdiöcese Halifax mit 4 Suffragansitzen; Erzdiöcese St. Bonifaz mit 1 Suffragansitz und 2 apostolischen Vikariaten; Erzdiöcese Toronto mit 4 Suffragansitzen; endlich noch 2 Sprengel und 2 Präfecturen, welche keiner Kirchenprovinz zugetheilt sind). Zusammen ergibt sich die Zahl von 1 955 325 Katholiken; 1803 Kirchen und Kapellen, 2129 Priester, 3609 Schulen und 17 Seminarien.

2. Die Vereinigten Staaten von Nordamerika (die Erzdiöcesen: 1. Baltimore mit 6 Suffragansitzen und 1 apostolischen Vikariat; 2. Boston mit 6 Suffragansitzen; 3. Cincinnati mit 9 Suffragansitzen;

4. Chicago mit 2 Suffragansitzen; 5. Milwaukee mit 4 Suffragansitzen und 2 apostolischen Vikariaten; 6. New-Orleans mit 6 Suffragansitzen, 1 apostolischen Vikariat und 1 apostolischen Präfectur; 7. New-York mit 7 Suffragansitzen; 8. Oregon mit 3 Suffragansitzen und 1 apostolischen Vikariat; 9. Philadelphia mit 4 Suffragansitzen; 10. St. Louis mit 5 Suffragansitzen; 11. Santa Fe mit 2 apostolischen Vikariaten; 12. San Francisco mit 2 Suffragansitzen). Zusammen geben diese 12 Kirchenprovinzen 7 410 478 Katholiken mit 7306 Priestern, 6772 Kirchen, 1047 Kapellen, 2596 Pfarrschulen, in denen 492 919 Kinder unterrichtet werden.

3. In Centralamerika: 1. die Kirchenprovinz Port d'Espagne mit Roseau; 2. das apostolische Vikariat Curaçao; 3. Britisch Guyana; 4. Französisch Guyana; 5. Holländisch Guyana; 6. Jamaica. Zusammen 297 562 Katholiken mit 146 Priestern.

4. Die Mission Patagonien mit 18 000 Katholiken und 20 Missionären.

5. Endlich unterstehen der Propaganda in Mexiko 5 Franciscaner-Collegien mit 103 Priestern und 13 Laienbrüdern, in Guatemala etwa 60 Franciscaner, in Ecuador 1 Colleg mit 50 Franciscanern, in Peru 5 Collegien mit 110 Franciscanern, in Chile 3 Collegien mit 115 Franciscanern, in Bolivia 5 Collegien mit 160 Franciscanern, in der Argentinischen Republik 5 Collegien mit 94 Franciscanern, in Brasilien die Franciscanermissionen am Amazonas, in denen 9 Missionäre etwa 7000 Katholiken besorgen, endlich die Kapuzinermissionen in Brasilien mit 20 350 Neubekehrten und 47 Missionären, sowie in Chile mit 75 858 Neubekehrten und 44 Missionären.

Ganz **Australien** und **Oceanien** ist der Sorge der Propaganda anvertraut.

1. Australien (die Kirchenprovinzen Melbourne mit 5 Suffragansitzen und Sidney mit 7 Suffragansitzen und 1 apostolischen Vikariat). Zusammen 484 470 Katholiken, 767 Kirchen und Kapellen, 388 Priester, 477 Schulen und 64 325 Schüler.

2. Neuseeland (3 Sprengel) mit 73 000 Katholiken, 133 Kirchen und Kapellen, 89 Priestern und 66 Schulen.

3. Die Fidschi-Inseln (apostolische Präfectur) mit 10 000 Katholiken, 65 Kirchen und Kapellen, 13 Priestern und 10 Schulen.

4. Die Markesas-Inseln mit 4000 Katholiken, 42 Kirchen und Kapellen, 10 Priestern und 14 Schulen.

5. Die Schiffer-Inseln mit 5000 Katholiken, 30 Kirchen und Kapellen, 17 Priestern und 64 Schulen.

6. Neu-Caledonien mit 19 500 Katholiken, 35 Kirchen und Kapellen, 40 Priestern und 12 Schulen.

7. Central-Oceanien mit 8345 Katholiken, 36 Kirchen und Kapellen, 15 Priestern und 47 Schulen.

8. Die Sandwich-Inseln mit 22 000 Katholiken, 84 Kirchen und Kapellen, 23 Priestern und 6 Schulen.

9. Tahiti mit 6000 Katholiken, 48 Kirchen und Kapellen, 22 Priestern und 52 Schulen.

Stellen wir die Hauptzahlen zusammen:

Asien	2 511 796	Katholiken	mit	3 002	Priestern.
Afrika	382 000	„	„	537	„
Europa	7 936 875	„	„	8 516	„
Amerika	9 784 573	„	„	10 393	„
Australien . . .	484 470	„	„	388	„
Oceanien . . .	147 845	„	„	229	„
Es unterstehen also der Propaganda	21 247 559	Katholiken	mit	23 065	Priestern.

Diese Zahlen geben uns einen Begriff von dem ungeheuern Arbeitsfelde der Propaganda und von dem Heere der apostolischen Arbeiter, welche sie sendet und leitet. Doch sind diese Angaben noch keineswegs erschöpfend. Das ganze Gebiet der Missionen der orientalischen Riten ist, wie bereits bemerkt, in diesem ersten statistischen Jahrbuche der Propaganda noch nicht behandelt, und auch die Angaben über die Missionen des lateinischen Ritus zeigen noch Lücken, namentlich was die Zahl der Missionäre, der Gläubigen, der Schulen und Schüler angeht. Die folgenden Jahrgänge werden naturgemäß ein immer vollständigeres und genaueres Bild des Missionswerkes der Propaganda entwerfen; aber auch dieser erste Versuch ist schon völlig ausreichend, das Herz eines jeden Katholiken mit freudigem Danke zu erfüllen gegen Gott, den Geber jeder guten Gabe.

Mit Recht hat die Polyglottenpresse der Propaganda das Zeichen gewählt, das ihre Bücher schmückt — die Weltkugel mit dem Kreuze und dem Wahlspruche: „Euntes docete omnes gentes!“ (Gehet hin und lehret alle Völker!) Der ganzen Welt verkünden ihre Glaubensboten die Erlösung durch das Kreuz und vermitteln so allen Völkern den Segen, der vom Kreuze der Welt zuströmte für das ewige wie für das zeitliche Wohl der Menschheit. Für mehr als 20 Millionen mit dem Blute Christi erkaufter Seelen sendet sie mehr als 20 000 Boten des Glaubens und der Liebe! Grund genug, daß diese Anstalt von den Kindern der Finsterniß gehaßt und verfolgt wird und, wenn es möglich wäre, vernichtet würde. Aber wie die Propaganda nicht einem einzelnen Lande angehört, sondern der ganzen Welt, so wird auch die ganze katholische Kirche dafür sorgen, daß diese großartigste aller Missionsanstalten erhalten bleibe und ihr segensreiches Wirken immer großartiger bethätigen könne.

Zur Selbstzersetzung des Atheismus. Die Vertreter und Vorkämpfer des Atheismus suchen in Wort und Schrift einander zu überbieten. Je crasser man sich ausspricht und ausschreibt, je roher und cynischer, desto mehr Beifall und Auflagen. Hierin vollzieht sich aber zugleich die Selbstzersetzung des Atheismus. Mit Nothwendigkeit treibt es dahin, daß er entlarvt, gerichtet, geächtet werde. Wenn nämlich seine letzten Consequenzen auf dem intellectuellen und dem ethischen, dem religiösen und dem staatsrechtlichen, dem socialen und dem künstlerischen Gebiet mit so höhnischer Offenheit eingestanden,

mit so frecher Klarheit hingestellt sind, daß offenerer Hohn, klarere Frechheit kaum mehr möglich ist, dann wird der Schrei der Entrüstung durch die Welt gehen, mit welcher die Menschheit, die gebildete sowohl wie die ungebildete, im Atheismus ihren Todfeind erkannt hat. Freilich bleibt dieses ein dürftiger Trost, weil, ehe es geschieht, die Gottlosigkeit noch manchen scheinbaren Erfolg verzeichnen, noch manches Opfer verschlingen wird. Das non plus ultra an rücksichtslosem, anstandswidrigem Cynismus scheint ein Buch zu leisten, von dem Henne am Rhyn versichert[1], es habe einen Erfolg aufzuweisen, wie selten eines in der deutschen Literatur, während der „Berner Bund"[2] den Verfasser als „modernen Propheten" pries und die „Wiener Allgemeine Zeitung" schrieb[3], er sage endlich, was Millionen Menschen denken, ohne daß sie wagen, es auszusprechen. Es sind „Die conventionellen Lügen der Culturmenschheit, von Max Nordau; 12. Auflage mit dem Porträt des Verfassers. Leipzig, Elischer, 1886."

Die unmäßige Reklame, wie sie für dieses Buch auftritt, scheint gebieterisch ein kurzes Signalement zu verlangen, und die zwölfte Auflage einer solchen Brand- und Schandschrift nach bloß dreijährigem Dasein sagt deutlich genug, daß die Behauptung, der Verfasser rede im Namen zahlloser Gleichgesinnter, nicht ganz aus der Luft gegriffen ist. Wir werden uns nicht, wie es einige Recensenten gethan, die Mühe geben, in dem gedachten Buche einzelne Widersprüche nachzuweisen, weil es von der ersten Seite bis zur letzten ein einziger unmenschlich großer Widerspruch ist gegen jede gesunde Vernunft, gegen alles edle Streben. Der ernst denkende Mann sieht sofort, daß es jener Literatur nicht angehört, mit der er sich abgibt; denn neben der scandalsüchtigsten Routine im Bloßlegen wahrer oder vermeintlicher Wunden, findet man darin das vollständigste Unvermögen, auch nur den Schein eines durchführbaren Gedankens zur Heilung der Wunden vorzubringen.

Der Verfasser hebt mit dem pessimistischen Jammergesang an, der heute ganz ebenso Kennzeichen der Lieblingskinder des Zeitgeistes ist, wie Voltaire'scher Spott einst den Esprit fort ausmachte. Es sind übrigens äußerst lehrreiche Selbstzeichnungen der herrlichen Stimmung eines modernen „Vollmenschen", wie der Verfasser zu sagen liebt. Was ist die Culturwelt? Man sollte meinen, das Reich des Fortschrittes mit seinen Riesenmetropolen und Fabrikstädten, Badeorten und Sommerfrischen, den immer großartigeren Palästen, Hotels und Universitäten, Theatern und Börsen und Schulen, den immer prächtigeren Villen und zahllosen Vergnügungslocalen und vortrefflichen Verkehrsmitteln, mit dem stets steigenden Luxusbedürfniß, welchem Befriedigung zuströmt aus allen fünf Welttheilen, dem immer raffinirteren Comfort, dem zur Pflege des Wohllebens das industrielle und technische Können der Gegenwart Dienste leistet, mit der fieberhaften Thätigkeit von Habsucht und Genußsucht, der fabelhaften Schnelligkeit des Gewinnens und Zerrinnens. Ist das wirklich die Culturwelt, das glorreiche Reich des freien Fortschrittes,

[1] Unsere Zeit, 1885. 1. Heft S. 122.
[2] 1883, Nr. 355. [3] 1883, Nr. 283.

in welchem die Sonne der Aufklärung nie untergeht? Nordau rühmt sich, die Culturwelt zu kennen „vom Kreml zur Alhambra" und erhebt Anspruch „im Namen der meisten auf der Höhe zeitgenössischer Bildung stehenden Menschen" zu sprechen (S. VIII). Er zeichnet anders. „Die Culturwelt ist ein einziger ungeheurer Krankensaal, dessen Luft beklemmendes Stöhnen füllt und auf dessen Betten sich das Leiden in allen seinen Formen windet" (S. 1).

Jawohl, es gibt arges und schweres Leiden, und viele sind, die es trifft; aber das Leben der auserwählten „Vollmenschen" wird doch wenigstens an Glückseligkeit reich sein? „Die Culturmenschheit," antwortet Nordau (S. 15), „wiederholt im Großen das Vorgehen des Individuums, das einen Kummer in der Flasche zu ersäufen sucht." „Der Selbstmord nimmt allenthalben besonders in hochcivilisirten Ländern in dem Maße zu, wie der Verbrauch von Alkohol und narkotischen Stoffen ..." „weßhalb die Gewohnheit des Opium, und Morphiumgenusses sich unheimlich verbreitet, weßhalb die Gebildeten sich mit Gier auf jedes Betäubungs- und Reizungsmittel werfen, das die Wissenschaft ihnen zur Verfügung stellt und weßhalb wir heute neben Alkoholikern und Morphiomanen gewohnheitsmäßige Chloral-, Chloroform- und Aethertrinker kennen."

Aber der Trost wird uns doch bleiben, daß im 19. Jahrhundert die erhabenen Ideen der Philanthropie und Humanität sich erst zur wunderbaren Blüthe entfaltet haben? „Der Kampf um's Dasein" hat „in der modernen Gesellschaft wilde und diabolische Formen, die er in früheren Epochen nicht gehabt. Dieser Kampf ist nicht mehr ein Gefecht höflicher Gegner ......, sondern das wüste Handgemenge blut- und weinberauschter Gurgelabschneider, die thierisch zustoßen und Pardon weder erwarten noch gewähren" (S. 16).

Dieß zur Einleitung. Nun nimmt Nordau es mit dem Problem auf. Woher dieser unerhörte Zustand grimmer Verbitterung oder selbstmörderischer Verzweiflung, der „alle Erscheinungen des gesellschaftlichen und individuellen Daseins" vergiftet? Das ganze Buch will die Antwort erörtern: Von den „conventionellen Lügen" kommt er, vom Widerspruch zwischen innerer Lebensansicht und äußeren Lebensformen.

Dem Verfasser zufolge ist „die allgemein herrschende Weltanschauung" die „naturwissenschaftliche"; es ist alte materialistisch-epikuräische Gottlosigkeit, in die zwei einzigen Gedanken der Neuzeit gekleidet, die aber nachgerade allzu abgebrauchte Fetzen werden: Zuchtwahl und Daseinskampf. So wird S. 25 f. diese Weltanschauung skizzirt: Die Frage nach dem letzten Grund und dem Anfang der Dinge haben wir als unlösbar aufgegeben. „Zur Bequemlichkeit" (!) nehmen wir „allerdings willkürlich" eine Ewigkeit des Stoffes an. Diese Annahme „macht Gott unnöthig" und hat den Vortheil, andere „Annahmen" „Vorsehung, Seele, Unsterblichkeit" gleich mit auszuschließen. Neben der Ewigkeit hat der Stoff noch ein anderes „Attribut": die Bewegung. Der ewige, bewegte Stoff ist nun von jeher daran, immer vollkommenere Gebilde auszusprühen. Endlich gelingen ihm Wesen, die sich fortzupflanzen fähig und sich umzubringen sehr geneigt sind. Nun geht es erst recht los. Zuchtwahl und Daseinskampf vervollkommnen dergestalt, daß

endlich „das Menschenthier" zu Stande kommt. Und jetzt beginnt die Culturgeschichte; jene nämlich, die Du Bois-Reymond in fünf Perioden eingetheilt und Hellwald in zwei Bänden beschrieben hat. Was man sonst das Geistes- und Herzensleben der Menschen nannte, geht restlos in dem Doppelstreben nach Selbsterhaltung und Gattungserhaltung auf, die „als Hunger und Liebe zur Erscheinung kommen" (S. 257 und sonst oft); darum gibt es auch nur eine „zoologische Moral", wie Nordau sagt. Ob er daran dachte, daß sittliches Handeln nach „zoologischer Moral" geordnet, unmöglich etwas anderes sein kann, als was Scherr[1] „bestialische Aufführung" nennt?

Mit der selbstzufriedenen Miene eines Mannes, der wirklich nicht die leiseste Ahnung davon hat, wie Monströses er vorgebracht, schließt der Verfasser (S. 26): „das ist unsere Weltanschauung". Dann aber muthet es uns mehr als eigenthümlich an, wenn wir weiter lesen: „Sie durchdringt uns mit der Luft, die wir athmen. Es ist unmöglich geworden, sich gegen sie abzuschließen. Der Papst, der sie in der Encyclica verdammte, stand unter ihrem Einfluß; der Jesuitenzögling selbst ... ist von ihr erfüllt ... indem er fromme Zeitungen liest, indem er bei einem wohlgesinnten Buchhändler ein Brevier kauft, sein ganzes Seelenleben ist unbewußt von ihr gefärbt und durchtränkt" ...?! Was „das Brevier" mit dem „Kampf um's Dasein", was die „fromme Zeitung" mit dem „ewigen Stoff" und der „wohlgesinnte Buchhändler" mit der „Zuchtwahl" zu thun hat, übersteigt jede nüchterne Fassungskraft.

Neben dieser allgemein herrschenden, sogar den Jesuitenzögling durchtränkenden, innern Weltanschauung, die in der Gottlosigkeit gipfelt, ist man ebenso allgemein genöthigt, die äußeren Lebensformen mitzumachen, die in vollem Widerspruch damit, folglich „conventionelle Lügen" sind. In Folge des gedachten Widerspruches kommt über den Nordau'schen Vollmenschen das mißliche Gefühl „eines Clowns, den die eigenen Späße anekeln" (S. 29). Und das ist der Pessimismus. Heilung kann nur erwartet werden, wenn der Widerspruch behoben, Einklang hergestellt ist. Die öffentliche Meinung ist Gottlosigkeit: so sei es denn auch das öffentliche Leben; fort mit Priestern und Königen, mit Eiden und confessioneller Duldung; fort mit allen Ueberbleibseln der gottgläubigen Weltanschauung. Die conventionellen Lügen werden auf fünf Hauptlügen zurückgeführt: die religiöse, die monarchisch-aristokratische, die politische (Parlamentarismus), die wirthschaftliche (Industrialismus), die Ehelüge; folgen noch „allerlei kleinere Lügen" (das Duell und der Journalismus, als Mandatar der öffentlichen Meinung), endlich ein klägliches Schlußcapitel mit dem jämmerlichen Versuch, aus all dem Jammer etwas wie einen Ausweg zu finden. Zur Kennzeichnung genügt ein flüchtiger Blick auf die zwei ersten „Lügen". Entkleidet man die Ausbrüche des Verfassers ihres stilistischen Gepolters, dann bleibt etwa Folgendes übrig: Religion ist weitverbreitet, wie keine andere Entwicklungsstufe der Civilisation. Es gibt Leute ohne Eigenthum, ohne Familie, außerhalb jedes Gemeinwesens, aber kaum irgend welche

[1] Gestalten und Geschichten. Stuttgart, Spemann, 1886. S. 367.

ohne Religion. Dieß ist so wahr, daß „confessionslos" in Oesterreich identisch wurde mit „jüdisch"; eine Freidenkervereinigung in Norddeutschland sich „freireligiöse Gemeinde", und Strauß seine Religionslosigkeit „die Religion der Zukunft" nennt (S. 31 ff). Nicht derjenige macht sich der religiösen Lüge schuldig, welcher eine unfreiwillige dumpfe Ahnung von irgend etwas Uebersinnlichem nicht völlig zu überwinden vermag. Dieß ist nur sehr starken Naturen gegeben, weil die Schwierigkeit von einer „functionellen Schwäche unseres Denkapparates" herrührt (S. 36). Aber demjenigen wird der Vorwurf nicht nur der Lüge, sondern „insolenter Feigheit, Heuchelei und Geistesträgheit" in's Gesicht geschleudert, welcher im vollen Lichte naturwissenschaftlicher Weltanschauung alle positive Religion, vorab natürlich das Christenthum, nicht für „albernen Hokuspokus" hält, welcher nicht in allem seinem Reden und Thun intensivste Verachtung und fanatischen Haß aller christlichen Lehren und Uebungen und namentlich aller Priester zur Schau trägt. S. 59 steht zu lesen: „Die geschichtliche Forschung hat uns gelehrt, wie die Bibel entstanden ist; wir wissen, daß man mit diesem Namen eine Sammlung von Schriften bezeichnet, die an Ursprung, Charakter und Inhalt so verschieden sind, wie es nur etwa ein Buch sein könnte, das beispielsweise die Nibelungen, eine Civilproceßordnung, Mirabeau's Reden, Heine's Gedichte und einen Leitfaden der Zoologie fortlaufend gedruckt, stückweise durcheinandergewürfelt und in einen Band vereinigt enthalten würde." „Sie mit den Leistungen ... Göthe's (!) vergleichen zu wollen, könnte nur einem Geiste einfallen, der auf den Gebrauch seiner Urtheilskraft verzichtet hat. Ihre Weltanschauung ist kindisch und ihre Moral" (im Alten wie im Neuen Testament) „empörend". Wir wollen unsere Feder mit derlei wüsten Worten nicht weiter besudeln und hätten auch diese weit lieber ignorirt. Aber es hilft alles nichts; man muß wissen und tief davon überzeugt sein, daß das Delirium tremens eines beliebigen Trinkers nichts ist im Vergleiche zu dem eines consequenten, vollen und ganzen Atheisten.

Als nach der Verhaftung des Erzbischofs von Paris auf den Gängen und in den Höfen der Polizeipräfectur mit den gestohlenen heiligen Gefäßen und Gewändern eine niederträchtige Posse aufgeführt wurde und noch andere dunkle Thaten, himmelschreiende Frevel geschahen, da hat die „Logik gebildeter Europäer" sich herrlich bewährt, das war Nordau'sche Bildung und Ehrlichkeit, Nordau'sche Manneswürde! Darum ist die „monarchische Lüge" sehr lehrreich. Religion und Monarchie haben Interessengemeinschaft, was Nordau, liebenswürdig wie immer, S. 78 mit den Worten hervorhebt: sie seien „verschworene Spießgesellen". Doch, heißt es, befänden sie sich in verschiedener Lage. Denn Religion kann ohne Monarchie bestehen, diese aber ist ohne Gottesglauben undenkbar (S. 69). Ein Volk, das glaubt, die Welt sei von einem persönlichen Gotte regiert, hat Recht, am Königthum zu hängen (S. 83). Aber als eine Lüge gilt die Monarchie allen denen, welche die Welt „naturwissenschaftlich auffassen" (S. 84). Diesen ist, wenn vom Königthum von Gottes Gnaden die Rede geht, als „wateten sie in Absurditäten" (S. 94). Die Königstreue ist nichts, als „der urmenschliche Heerdenthierinstinkt der Unterwürfigkeit unter das Leitthier" (S. 107).

Vielleicht ist der Verfasser nur gegen den Absolutismus Iwans des Schrecklichen so aufgebracht? Man lese S. 75 die Antwort: „Unser Jahrhundert hat nichts Widersinnigeres erfunden, als die liberale, constitutionelle Monarchie. Man hat da versucht, zwei politische Formen, zwei Weltanschauungen zu verschmelzen, die einander unbedingt ausschließen.“ So ist Nordau wohl in Frankreich durchaus begeisterter Republikaner geworden? „Ich nehme keineswegs,“ erfahren wir S. 83, „an dem entweder heuchlerischen oder einfältigen Lippendienste jener seltsamen Freisinnigen theil, die vor dem bloßen Worte ‚Republik‘ die Kniee beugen.“ Und S. 79: „So lange das alte Europa in seinen gegenwärtigen Culturformen lebt, ist die Republik ein Widersinn und ein unwürdiges Spiel mit einem Namen.“ Die Republiken dieses Jahrhunderts sind bloß „republikanische Maskeraden“ (S. 80). Was denn also?

„Eine einzige Revolution hat begriffen, daß es nicht genüge, den König aus dem Staatsbau hinauszujagen und dessen Aufschrift zu ändern, um eine Republik aus ihm zu machen. Das war die große Revolution Frankreichs. Sie zerstörte mit dem Königthum zugleich alle Einrichtungen der alten Monarchie. Wie nach dem Tode eines Pestbehafteten begnügte sie sich nicht damit, den Leichnam aus der Wohnstätte der Lebendigen fortzuschaffen, sondern sie verbrannte auch die Kleider und Geräthe des Verstorbenen“ (S. 80 f.). Die tollen Henker also, die um das vom Blute des Königs geröthete Gerüste am Morgen des 21. Januar 1793 die Carmagnole tanzten, das waren die Propheten des Nordau'schen Idealstaates.

Genug und übergenug. Ein hochgeschätzter Freund unserer Zeitschrift in Oesterreich macht uns auf die enormen Erfolge aufmerksam, welche die „conventionellen Lügen“ auch dort fanden. Ein einziges „literarisches Institut“ in Wien setzte 240 Exemplare in Umlauf. Freilich hat das k. k. Landesgericht ebendaselbst das Verbot der Weiterverbreitung ausgesprochen. Von solchen Verboten allein wird aber die todkranke Menschheit nicht gesunden. Wie die Dinge heute liegen, Gesetze, Schulen, öffentliche Meinung, Presse und Literatur, nimmt es sich beinahe so aus, als ob ein k. k. Landesgericht ein Verbot der Weiterverbreitung der Cholera erlassen hätte. Sofern Nordau's Buch sich gegen das Christenthum und die Kirche richtet, gleicht es dem lächerlichen Versuch, mit einer Dynamitbombe den Himmel einzuwerfen. Aber den Fundamenten der socialen Ordnung dürfte es freilich nicht ungefährlich sein, die kann man mit solchen Sprenggeschossen furchtbar erschüttern. Möchte das Buch neben dem ungemessenen Schaden, den es ohne Zweifel anrichten wird, wenigstens die Ueberzeugung da oder dort wachrufen oder festigen, daß die losgelassene Gottlosigkeit nimmermehr in den Schranken einer stillen Privatlaune bleibt, daß sie als Furie des Umsturzes vielmehr das öffentliche Leben zu beherrschen verlangt, ja bereits diese Herrschaft anzutreten beginnt.

Zum Streite um die theologischen Facultäten der Protestanten.

Nichts liegt uns ferner, als in die inneren Angelegenheiten der nicht-katholischen Glaubensgemeinschaften uns einmischen zu wollen. Mit dieser ausdrücklichen Erklärung beginnen wir hier die Besprechung einer Frage, welche, aus den gegenwärtigen Verhältnissen des Protestantismus herausgewachsen, zunächst auch nur diesen berührt. Da man indessen bei der öffentlichen Discussion der Frage auch die katholische Kirche herangezogen und sie zu den protestantischen Bekenntnissen in Parallele gesetzt hat, so darf es uns nicht verwehrt werden, diese Parallele zu beleuchten, bezw. sie auf ihr richtiges Maß zurückzuführen.

Die Frage betrifft die theologischen Facultäten der Protestanten, und die Erörterungen des Für und Wider der Vorschläge und Gegenvorschläge haben allmählich eine solche Ausdehnung und Schärfe angenommen, daß man nunmehr bereits von einem „Streit um die theologischen Facultäten" [1] redet. Der Anlaß zu diesem Streite ist folgender. Es hat sich in der letzten Zeit mehr und mehr herausgestellt, daß die von der Universität abgehenden Studirenden vielfach nicht mehr den Glauben besitzen, welchen sie in dem anzutretenden Amte der Gemeinde verkünden sollen. Zu verwundern ist diese Erscheinung keineswegs. Wir sind ja längst daran gewöhnt, daß Professoren der „Theologie" in Wort und Schrift für den Unglauben Propaganda machen, indem sie allem Uebernatürlichen das Existenzrecht bestreiten, mit den Namen Gott, Christus, Christenthum, Offenbarung aber Begriffe verbinden, die jedem positiven Glauben Hohn sprechen. Der gegenwärtig so sehr gepriesene „speculative Protestantismus" ist in dieser Beziehung um kein Haar besser, als der flache und

---

[1] Wissenschaft und Kirche im Streite um die theologischen Facultäten. Von Martin v. Nathusius. Heilbronn 1886. — Vgl. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1886, S. 804 ff.

kahle Rationalismus, der ihm voraufging. Hier nur ein paar Beispiele. Der Berliner Professor der Theologie Dr. Otto Pfleiderer stellt Gott hin als „das Ur-Ich des allumfassenden Ganzen der Welt"; ob aber der Begriff „Persönlichkeit" auf dieses Wesen anzuwenden sei, überläßt er „dem Sprachgefühl eines jeden", verbindet damit jedoch u. A. noch die Warnung, „daß die, welche diesen Begriff auf Gott anwenden, Ernst machen mit der allumfassenden Ganzheit Gottes und ihn nicht doch unter der Hand wieder, was freilich der gewöhnliche Fall bei den Theologen ist, zu einem Einzelwesen in Coordination mit den anderen Personen degradiren"[1]. Ein anderer Berliner Professor der Theologie, Dr. Julius Kaftan, eliminirt den herkömmlichen Begriff von Offenbarung vollständig[2]. Und nun denke man sich Pfarramts-Candidaten, die mit solchen Lehren vor eine christliche Gemeinde hintreten sollen. Wir begreifen es vollkommen, wenn auch die oben angezogene Schrift[3] bittere Klagen erhebt über Professoren, die Ansichten vortragen, „welche in der Gemeinde gar nicht ausgesprochen werden dürften, für welche es einer besonders künstlichen Terminologie und Verblümung bedarf, um sie kanzelfähig zu machen". „Es sind dieß," heißt es dann weiter, „nicht nur Ansichten über die Bibel und deren göttliches Ansehen, sondern auch über die Gottessohnschaft Jesu Christi, über seine Auferstehung u. s. w. Ja es gibt gegenwärtig Professoren, welche die Religion aus dem naturalistischen Princip erklären, demnach jede Offenbarung, also auch die gesammten Eigenthümlichkeiten des Christenthums, wie sie bisher in der Kirche aufgefaßt wurden, für Wahnvorstellungen ausgeben."

Was ist die Folge davon? Theologiestudirende, welche sich die Ansichten solcher Lehrer aneignen, werden möglicherweise die Unvereinbarkeit

---

[1] Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Von Dr. Otto Pfleiderer. Zweite Auflage. Berlin 1884. Bd. II. S. 279 ff. — Bemerkenswerth ist das freilich höchst vorsichtig gehaltene Urtheil, welches die „Neue evangelische Kirchenzeitung" (1885, S. 93) über Pfleiderer bei dessen Berufung an die Berliner Universität abgab: „Er ist ein scharfsinniger und speculativ angelegter Kopf; sein Vortrag ist auf dem Katheder anregend, auf der Kanzel wohl etwas trocken und kühl. Die Studenten wußte er zu gewinnen und zu fesseln und verstand es, viele für wissenschaftliches Studium und die Probleme der modernen Forschung zu interessiren. Eine andere Frage ist freilich die, ob er seine Zuhörer für das Amt, das die Versöhnung predigt, zu begeistern und vorzubereiten geschickt ist. Das Herabdrücken der paulinischen Lehre zu einer von Christi Ansicht und Absicht ganz verschiedenen Privattheorie ist allerdings kaum geeignet, das Herz für das Wort vom Kreuz zu erwärmen."

[2] Das Wesen der christlichen Religion dargestellt von Dr. Julius Kaftan. Basel 1881. S. 174. [3] Nathusius, a. a. O. S. 4.

der Uebernahme eines Pfarramtes mit ihren Ansichten einsehen und einem andern Berufe sich zuwenden. Das ist jedoch nicht der gewöhnliche Fall. Die meisten werden also die Leitung einer Gemeinde übernehmen. Was wird aber dann geschehen? Es ist nur ein Doppeltes möglich: entweder wird der Unglaube von der Kanzel verkündet werden, oder die Diener am Wort müssen als Lügner und Heuchler vor ihre Gemeinde hintreten. Das Erstere ist selbst den Herren Professoren nicht immer erwünscht. Professor Kaftan z. B. spricht sich darüber, freilich recht vorsichtig und zurückhaltend, also aus: „Diese Prediger haben immer wieder das Bedürfniß, ihren theologischen Standpunkt darzulegen und zu rechtfertigen. Da derselbe aber durch ein negatives Verhältniß zu den orthodoxen Begriffen bestimmt wird, so läßt sich das gar nicht thun ohne theologische Kritik, die genau so unerbaulich ist und so wenig selbständigen Werth hat, wie jede Kritik. Oder die Tactlosigkeit geht in einigen — hoffentlich vereinzelten — Fällen so weit, daß ein halb skeptisches Räsonnement über die Grundlagen aller Religionen, wie z. B. über den Glauben an den persönlichen Gott, aus dem theologischen Hörsaal in die Kirche übertragen wird.“ [1] Allerdings kann es auch geschehen, daß ein bibelgläubiges Consistorium Derartiges zu verhindern sucht und daher Pfarramts-Candidaten, welche in dieser Hinsicht Besorgniß einflößen, für unfähig erklärt und von der Uebernahme des Amtes zurückweist. Doch in diesem Falle tritt ein neues arges Mißverhältniß zu Tage. Die protestantischen Theologen müssen ihre Vorbereitung für das geistliche Amt auf der Universität suchen. Wie kann man sie dann aber, wenn sie das gethan haben, und zwar in der Weise, daß sie sich die Lehren ihrer Meister angeeignet, um eben dieser Lehrmeinungen willen hindern, das Amt zu übernehmen, dem jene Vorbereitung galt? Wir können es dem Pastor Nathusius nicht verübeln, wenn er bei Erwägung dieses Thatbestandes in die Worte ausbricht, die ehemals Vincenz von Lerin, freilich in einem anderen Zusammenhange, schrieb: „O mira rerum conversio! absolvuntur magistri, condemnantur discipuli.“ Er charakterisirt kurz und treffend das „wunderliche Verhältniß, in welchem sich die evangelischen Geistlichen befinden“, also: „Wir sehen, daß der evangelische Geistliche bei der Amtsübernahme der Möglichkeit eines höchst bedenklichen Conflictes ausgesetzt ist. Es kann ihm ähnlich gehen wie dem Offizier, den zuerst das

[1] Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben. Von Dr. Julius Kaftan. Basel 1879. S. 38.

Ehrengericht bei Strafe der Verabschiedung zum Duell verurtheilt, und der dann von einem andern Gericht für diesen Gehorsam wegen einer gesetzwidrigen Handlung auf Festung geschickt wird — beides im Namen des Staates. Auch bei dem Theologen ist es im Grunde eine und dieselbe Macht, welche ihn in den Conflict hineintreibt, nämlich das staatliche Kirchenregiment. Der Cultusminister beruft die theologischen Professoren, und wenn derselbe dabei auch im Namen des Staates handelt, so ist eben er doch die Person, durch welche der Landesherr seine bischöflichen Rechte wahrnimmt. Der evangelische Oberkirchenrath gibt bei der Besetzung der theologischen Lehrstühle zwar sein Gutachten ab, aber auch er ist durch rechtskräftiges Erkenntniß in letzter Instanz für eine Staatsbehörde erklärt worden. Und die Consistorien, deren höhere Instanz in Preußen entweder wiederum der Cultusminister oder der Oberkirchenrath ist, weisen die Schüler jener Professoren von dem geistlichen Amte zurück. Das staatliche Kirchenregiment also setzt Lehrer der Theologie ein und setzt die Pastoren, welche jenen Lehrern folgen, ab."[1]

Daß es so nicht bleiben könne, darüber sind alle Parteien einig. Gerade in der letzten Zeit haben die Klagen über den in die Augen springenden Mißstand sich gehäuft. In der Verzweiflung ließ man sich schon dahin vernehmen, es sei so weit gekommen, daß nunmehr die Gemeinden den Pastor zu erziehen hätten, anstatt daß der Pastor die Gemeinde erziehe. Aber auch an Vorschlägen zur Abhülfe fehlte es nicht. Nur bewegten sich dieselben in den entgegengesetztesten Richtungen, je nachdem sie von den bibelgläubigen Protestanten oder von den protestantenvereinlichen Elementen ausgingen. Die Bemühungen der bibelgläubigen Protestanten werden uns aus ihrer eigenen Mitte[2] also geschildert: In erster Linie werde von ihnen „das Interesse der Kirche und der kirchlichen Ueberlieferung" vertreten. Für diese und in sie hinein sollten die Geistlichen gebildet werden; diesen Zwecken gemäß seien deßhalb die theologischen Facultäten zu gestalten. Von dieser Richtung seien die vielbesprochenen Anträge auf den Generalsynoden schon von 1875 an gestellt und regelmäßig wiederholt worden, dahin gehend, daß Mittel und Wege gefunden werden möchten, um der am meisten unabhängig dastehenden kirchlichen Instanz, eben den Synoden, einen bestimmenden Einfluß auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle

---

[1] Nathusius, a. a. O. S. 6. [2] Nathusius, a. a. O. S. 7 f.

zu verschaffen. Davon wollen natürlich die liberalen Theologie-Professoren und die sie schützenden Protestantenvereinler nichts wissen. Ihr Parteiorgan, die „Protestantische Kirchenzeitung", begegnet, wie schon früher, so auch in diesem Jahre wieder, derartigen Vorschlägen nur mit Spott und Hohn. „Mit welch bittersüßen, gottergebenen Mienen," schreibt sie, „mit welch frommen und doch jederzeit zum Fluch über die Ungläubigen beredten Worten klagen nicht unsere Frommen, unsere Gläubigen, unsere hohen und niederen Stundenhalter in den Consistorien und in den dumpfen Bauernstuben über die Gottlosigkeit der Wissenschaft und den Unglauben der Professoren! Wie oft wird nicht im Stillen nach Abschaffung der theologischen Facultäten oder wenigstens nach einer andern Besetzung derselben geseufzt; ja nicht im Stillen geseufzt, sondern in stürmischem Kreuzzug verlangt!" Die Protestantenvereinler erblicken die Möglichkeit, Conflicte zu vermeiden, gerade auf der entgegengesetzten Seite, nämlich in der Beseitigung aller kirchlichen Bedingungen für das Pfarramt. Sie betonen, die Vorbereitung müsse nun einmal durch die Wissenschaft geschehen, die Wissenschaft sei aber ihrem Wesen nach frei. Auch auf religiösem Gebiete gebe es hier keine Einschränkung. Die vom Protestantismus so hochgehaltene Freiheit der Forschung dürfe nicht eingeengt werden. Diese Freiheit müsse auf alle Fälle den Professoren gewahrt bleiben. Wenn irgendwo — das ist das Aeußerste, was man einräumt — Bedingungen bezüglich der Lehre gestellt werden könnten, so sei dieß einzig der Fall seitens der einzelnen Gemeinde bei der Anstellung ihres Pfarrers. Die Wochenschrift „Im neuen Reich" ließ bereits im Jahre 1875 einen pseudonymen Mitarbeiter, in dem man einen „berühmten Kirchenrechtslehrer" vermuthete, in diesem Sinne zu Worte kommen. „Ist die Gemeinde," meint er, „vielleicht da und dort mit einem bescheidenen Maß kirchlicher Leistungsfähigkeit zufrieden, etwa gar mit der bloßen Fähigkeit zur Vollziehung der liturgischen Akte und des Vorlesens einer fremden Predigt: wohl und gut, der Staat wird kein Recht haben, ihr dieß zu verwehren. . . . Ebenso wenig wird der Staat in Zukunft die theologische Richtung der kirchlichen Gemeindeglieder zu bestimmen sich anmaßen dürfen. Ob eine Gemeinde einen orthodoxen oder liberalen Pfarrer vorziehe; ob sie sich mehr an der kräftigen Sprache der früheren Kirchenagenden und Predigtweisen erfreue, oder an der feinern und gebildeten Sprache der heutigen Bildungswelt sich zu erbauen beliebe; ob sie von ihrem Seelsorger den Glauben an Engel und Teufel, an Wunder und Gebetserhörungen verlange oder ihm die Allegorisirung und Vergeistigung dieser

und anderer Glaubensartikel zugestehe: dieß Alles wird ganz einfach jeder einzelnen Gemeinde anheimzustellen sein, oder es ist alles Gerede von Religionsfreiheit eitel Dunst und Phrase!" [1]

Mit den Forderungen und Wünschen der Protestantenvereinler haben wir uns hier nicht weiter zu befassen. Die Berufung auf die von der katholischen Kirche ausgeübten Rechte geht nicht von ihnen, sondern von der andern Seite, von den bibelgläubigen Protestanten aus. Indem diese es sind, welche für ihre Consistorial- oder Synodalvertretung einen bestimmenden Einfluß auf die Anstellung der Theologie-Professoren an den Universitäten in Anspruch nehmen, weisen sie auf ein ähnliches Recht hin, welches die katholische Kirche durch ihre Bischöfe ausübe. Schon 1850 nahmen die Synoden der beiden westlichen Provinzen Preußens einen Beschluß an des Inhalts: „Da auf den Universitäten, durch die theologischen Facultäten, die Bildung der Lehrer der Kirche geschieht, die Kirche also bei der Besetzung derselben wesentlich betheiligt ist, so übt sie nach Analogie des der katholischen Kirche zustehenden Rechtes an der Ernennung der Professoren der Theologie durch das Consistorium und die Examinationscommission eine Mitwirkung aus." Insbesondere wird an die Statuten der katholisch-theologischen Facultäten erinnert, denen gemäß die Bischöfe befugt seien, die Anstellung eines Professors, gegen den erhebliche Bedenken bezüglich der Lehre vorliegen, abzulehnen. Aehnliche Pflichten nun habe der Staat auch gegen die Protestanten zu erfüllen. Gerade jetzt sei es an der Zeit, diese und ähnliche Forderungen nachdrücklich zu betonen. „Die neuesten Entwicklungen der Gegenwart," heißt es, „legen die Erinnerung an jene Verpflichtungen des Staates besonders nahe. Er hat soeben seine Verhältnisse zur römisch-katholischen Kirche durch die Beendigung des Culturkampfes (?) neu geordnet. Es sind derselben dabei Ehrenbezeugungen zu Theil geworden, wie sie die evangelische Kirche niemals erwarten kann (!) und auch gar nicht beansprucht (!!); es sind ihr aber auch Freiheiten gewährt, welche nothwendigerweise Vergleiche hervorrufen müssen mit der Gebundenheit, in welcher sich die treueste Freundin des Staates, die evangelische Kirche, noch immer befindet." [2]

Ueber das Sichvordrängen als „treueste Freundin des Staates" wollen wir hier kein Wort verlieren. Was uns hier einzig zu beschäf-

---

[1] Vgl. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1875, S. 477.

[2] Nathusius, a. a. O. S. 44.

tigen hat, ist die Berufung auf die Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche rücksichtlich der Anstellung der Theologie-Professoren. Wir wollen dabei jedoch nicht verschweigen, daß wir es vollkommen begreiflich finden, wenn die bibelgläubigen Protestanten sich über die hochgehenden Wogen des Unglaubens entsetzen und mit Schrecken wahrnehmen, daß dieselben bereits die Lehrkanzeln ihrer theologischen Facultäten erreicht haben. Die Lage ist ernst genug, und Nathusius hat Recht, wenn er schreibt: „Man wird es niemanden verdenken, wenn er Anstrengungen macht, um am Leben zu bleiben. Es ist aber geradezu eine Lebensfrage der Kirche, wie diejenigen ausgebildet werden, welche in ihr den Dienst am Worte haben." [1]

Mit welchem Rechte beruft man sich also auf die katholische Kirche? Es ist wahr, der katholische Episkopat besitzt in Preußen rechtlich einen Einfluß bei Besetzung der Lehrstühle an den katholisch-theologischen Facultäten. Aber weit entfernt, diesen Einfluß als eine vom Staate verliehene Begünstigung aufzufassen, hat die katholische Kirche principiell stets daran festgehalten, daß rechtlich ihr allein die Heranbildung ihres Clerus und somit auch die Wahl der damit zu betrauenden Lehrer zustehe, so daß jede Mitwirkung des Staates bei Erfüllung dieser Pflicht nur als eine diesem von der Kirche ertheilte Vergünstigung erscheinen kann. Das Ideal in dieser Hinsicht sind und bleiben die dem Bischofe völlig unterstellten Anstalten mit dem ganzen Lehrcurse der Philosophie und Theologie. Nach der Lehre der Kirche bilden die Bischöfe die von Gott gesetzte Autorität, welche über die Reinbewahrung der Lehre zu wachen hat. Daher werden die Bischöfe nie und unter keinen Umständen zugeben dürfen, daß ihre Theologie-Studirenden von Professoren herangebildet werden, deren Lehre den katholischen Glauben verletzte oder gefährdete. Im Bewußtsein dieses Rechtes und dieser Pflicht macht die Kirche durch ihre Bischöfe ihren Einfluß bei Anstellung der Theologie-Professoren geltend, entweder allein oder im Einvernehmen mit dem Staate.

Ganz anders verhält es sich mit der Ernennung der protestantischen Theologie-Professoren. Wenn der Cultusminister die Lehrstühle an den theologischen Facultäten der Protestanten besetzt, so handelt er freilich auch in seiner Eigenschaft als Vertreter des Staates, dem jene Anstalten unterstehen; aber nach protestantischen Begriffen (s. oben) ist er es auch, durch

---

[1] Nathusius, a. a. O. S. 13.

den der Landesherr seine kirchlichen Befugnisse zur Geltung bringt. Das Kirchenregiment ruht ja seit Luthers Zeiten in den Händen des Fürsten. Dieser ist es, welcher entweder absolut oder mit constitutionellen Beschränkungen die oberste Regierungsgewalt auch in kirchlichen Angelegenheiten ausübt. Während die katholische Kirche in den Bischöfen und dem Papste ihre obersten Hirten erblickt, müssen die Protestanten, wenn sie ihrer Jahrhunderte alten Praxis treu bleiben wollen, der landesherrlichen Autorität in Sachen des Kirchenregimentes sich fügen. Eine andere Autorität gibt es da nicht. Bedient sich der Landesherr bei Ausübung seiner „kirchlichen Hoheitsrechte" des Rathes oder der Beihülfe solcher, die dazu geeignet erscheinen, so findet man das in der Ordnung, wie ja auch thatsächlich bei Ernennung der protestantischen Theologie-Professoren in Preußen der „evangelische Oberkirchenrath" sein Gutachten abzugeben hat. Aber die Forderung, daß gerade der Synodalvertretung ein Einfluß und zwar ein bestimmender Einfluß auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle einzuräumen sei, bewegt sich offenbar außerhalb des Rahmens der thatsächlichen und rechtlichen Verhältnisse. Auf jeden Fall kann keine unglücklichere Begründung eines derartigen Anspruches gewählt werden, als es die Berufung auf die Rechte der katholischen Bischöfe ist. Die mit dem Papste verbundenen Bischöfe sind, wie gesagt, nach katholischem Glauben die von Gott bestellte höchste Lehrautorität, welche über die Reinerhaltung der Lehre zu wachen hat. Daß nun aber im Protestantismus den Synoden oder welcher Vertretung auch immer die gleiche Autorität in Bezug auf die Lehre innewohne, wird doch fürwahr kein Protestant behaupten wollen. Während die katholischen Bischöfe aufhören würden, katholische Bischöfe zu sein, wollten sie diese Rechte und Pflichten verläugnen, so hörte umgekehrt derjenige auf, Protestant zu sein, welcher den protestantischen Synoden die gleichen Rechte und Pflichten in Bezug auf die Lehre zuschriebe.

Aber, erwidert man, auch wir haben doch gewiß ein Recht auf die Reinerhaltung unserer Lehre. Oder sollen wir es ruhig mit ansehen, daß Theologie-Professoren die geschichtlichen Thatsachen, auf welche die Kirche ihren Glauben gründet, fortdeuten, daß sie pantheistische Ansichten vortragen, daß sie nur noch von einem todten Christus, von einem in die Materie und in ihre Entwicklungsgesetze eingeklemmten Gott, sowie von einer durch Ausscheidung des Mythischen mit solcher Lehre in Einklang gesetzten Bibel etwas wissen wollen, ja daß sie jedes Gebet zu einem lebendigen Gott, das persönliche Verhältniß zu Gott und die persönliche

Unsterblichkeit läugnen?[1] Für die Reinerhaltung der Lehre haben wir aber keine Gewähr, wenn nicht bei Anstellung der Theologie-Professoren auch diejenigen ein entscheidendes Wort mitzureden haben, welche für die Integrität der Lehre einzustehen am meisten gewillt und geeignet sind.

Wir fragen zunächst: Welches ist denn diese reine Lehre, und wo ist sie zu finden, oder wie wollt ihr sie bestimmen? Ist es die Lehre Luthers? Aber wer bekennt sich denn noch zur ganzen Lehre Luthers? Um concret zu verfahren, sei hier nur Eines berührt. Luther nannte die Rechtfertigung durch den Glauben allein den primus et principalis articulus und sagte: „Von diesem Artikel kann man nicht weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. Auf diesem Artikel steht alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir deß gar gewiß sein und nicht zweifeln; sonst ist Alles verloren und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und das Recht."[2] Und diesem Artikel sind die Protestanten nun doch untreu geworden. Ganz allgemein hat die neuere protestantische Theologie die lutherische Rechtfertigungslehre verworfen. Das hat bereits der protestantische Theologe Schneckenburger nachgewiesen, und er bemerkt, es lasse sich vielleicht nur ein einziger unter den neueren theologischen Schriftstellern nennen, welcher die altlutherische Lehre treu gegeben habe[3]. Wenn dieß das Schicksal des articulus stantis et cadentis ecclesiae[4] ist, so wird man erst recht den übrigen Inhalt der symbolischen Bücher uns nicht entgegenhalten dürfen. Bei wie vielen stehen denn die symbolischen Bücher überhaupt noch in Ansehen? Wer aber ist gar gesonnen, sich noch heute auf jede einzelne Lehre derselben zu verpflichten? Eine objective Glaubensnorm liegt also gegenwärtig ganz und gar nicht mehr vor.

Vollen Ernst hat man übrigens mit einem objectiven Bekenntniß überhaupt niemals gemacht. Wie hätte man es auch können? Sobald

[1] Nathusius, a. a. O. S. 14 u. 16.

[2] Schmalkaldische Artikel. Th. 2, Art. 1. Ausgabe von Köthe. S. 219.

[3] Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformatorischen Lehrbegriffes. Herausgegeben von Güder. Stuttgart 1854. Bd. II. S. 38—45.

[4] „Die Lehre von der Rechtfertigung, und zwar aus dem Glauben und allein aus dem Glauben, ist diejenige, in welcher die Reformation des 16. Jahrhunderts, vornehmlich die deutsch-lutherische, ihren Mittelpunkt, ihr edelstes Kleinod, ihre eigentliche Substanz erkannte. Sie hieß der articulus stantis et cadentis ecclesiae, das, womit die evangelische, auf's Evangelium gegründete Christenheit steht und fällt." So Kling in Herzogs Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. XII. S. 582.

einmal das Recht der freien Forschung in der heiligen Schrift zum Princip erhoben wird, hört die Gebundenheit in der Lehre von selbst auf. Und wenn allerdings die symbolischen Bücher der Freiheit der Forschung Grenzen zu ziehen gesucht haben, so konnte das eben nur im Widerspruch mit diesem Princip geschehen: es war das ein Verfahren, welches von Anfang an den Keim des Unterganges in sich selber trug. Daher bietet uns auch die Geschichte der protestantischen Theologie thatsächlich ein Bild grenzenloser Zerfahrenheit, einen Wirrwarr sich widersprechender und sich aufhebender Meinungen, wie er in der Philosophie der letzten Jahrhunderte kaum größer ist. Der gelehrte Verfasser des sehr lesenswerthen Buches „Kirche oder Protestantismus?“ [1] bemerkt treffend: „Die Geschichte des Protestantismus ist die Geschichte jenes jüngern Sohnes im Evangelium, der ungestüm und trotzig aus dem alten Vaterhause fortzog und in der Fremde mehr und mehr sein väterliches Erbtheil verlor. Wie unberechtigt und wie unheilvoll es war, das alte, schöne Vaterhaus der Kirche zu verlassen und an die Stelle der von Gott gesetzten Autorität den Geist menschlicher Anschauungen und menschlicher Willkür zu setzen — das hat die geschichtliche Entwicklung des Protestantismus immer von Neuem wieder in wahrhaft tragischer und beweinenswerther Weise gezeigt und zeigt es bis auf die Stunde. Mag der berühmte Schleiermacher'sche Vermittlungstheologe Dorner in seiner ‚Geschichte der protestantischen Theologie‘ auch noch so viele geistvolle Conceptionen und blendende Phrasen aufwenden, um alle die äußeren und inneren Widersprüche, in welche das sogen. protestantische Glaubensprincip seit drei Jahrhunderten in der seltsamsten Weise um- und überspringt, als stete principielle Entwicklung und Entfaltung des Christenthums darzustellen und zu verherrlichen, so treten uns doch die logischen Blößen und der unchristliche Charakter des protestantischen Princips aus jedem Abschnitt seines Buches klar entgegen. Als wir das Buch durchgelesen, legten wir es mit einem wehmüthigen Lächeln aus der Hand und dankten Gott dafür, daß wir unsern einfachen, gesunden Menschenverstand haben und als Katholik auf einem klaren, positiven und consequenten Boden stehen.“

Ja, wir Katholiken stehen auf einem klaren, positiven und consequenten Boden. Wir sind keinen Augenblick um die Antwort verlegen,

---

[1] Der vollständige Titel lautet: Kirche oder Protestantismus? Dem deutschen Volke zum vierhundertjährigen Lutherjubiläum gewidmet von einem deutschen Theologen. Dritte, neu durchgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Das Luthermonument im Lichte der Wahrheit. Mainz 1883.

wenn man uns fragt: Was glaubt ihr? Unser Bekenntniß lautet: Wir glauben alles dasjenige, was die katholische Kirche, die wir als die von Gott bestellte Lehrerin der Völker anerkennen, zu glauben lehrt. Der Katholik erblickt das Lehramt der Kirche mit der höchsten Autorität umkleidet; er weiß, daß der Gottmensch selbst es eingesetzt hat, als er zu den Aposteln und deren rechtmäßigen Nachfolgern sprach: „Gehet hin und lehret alle Völker, sie taufend im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe" (Matth. 28, 19 f.). Dieses Lehramt bietet dem Katholiken zugleich die höchste Garantie der Zuverlässigkeit, die Garantie der Wahrheit — Christus selbst versprach den Inhabern desselben ausdrücklich seinen Beistand, indem er beifügte: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Diesen Worten des göttlichen Heilandes schenkt die katholische Kirche vollen und unbedingten Glauben, und darum war sie stets und überall von dem Glauben getragen, daß die von Christus eingesetzte Lehrautorität die Gläubigen nicht irreführen kann, daß also die Kirche in ihren Lehrentscheidungen unfehlbar ist. Auf diesem Fundamente ruht die Einheit der Lehre der katholischen Kirche.

Indem die Protestanten an Stelle der unfehlbaren Lehrautorität das Princip der freien Forschung setzten, haben sie ein- für allemal auf Einheit der Lehre verzichtet. Warum also das suchen, was unrettbar verloren ist? oder vielmehr, warum es da suchen, wo es nicht mehr zu finden ist? Man mag es noch so sehr bedauern, wie es ja nicht genug bedauert und beklagt zu werden verdient, daß das Princip der freien Forschung bei den protestantischen Bekenntnissen so entsetzliche Verheerungen angerichtet hat; man mag insbesondere über das Umsichgreifen des Unglaubens an den Bildungsstätten für die zukünftigen Leiter der protestantischen Gemeinden mit Trauer und schwerer Sorge um das Glaubensleben unseres deutschen Vaterlandes erfüllt werden: Unmögliches darf man darum doch nicht verlangen. Ein geradezu unmögliches Unterfangen ist es aber, Einheit der Lehre, und sollte sich diese auch nur auf die „wesentlichsten" Punkte beziehen, bei den protestantischen Glaubensgemeinschaften erzielen zu wollen. Mit der lebendigen Lehrautorität steht und fällt die Einheit des Glaubens. Alle Mittel, welche die katholische Kirche mit Erfolg zur Anwendung bringt, um die Einheit des Glaubens zu sichern, müssen wirkungslos bleiben bei einer Glaubensgenossenschaft, welche die lebendige Lehrautorität verläugnet hat.

Manche Vertreter der in Rede stehenden Forderungen fühlen es auch,

daß sie den protestantischen Standpunkt verlassen würden durch das Begehren, daß die Lehre ihrer Theologie-Professoren durch irgend eine Behörde, und wäre es auch der „in dieser Sache geeignetste Mund der Kirche", nämlich der Generalsynodalvorstand, in Wirklichkeit beeinflußt würde. Sie wollen darum weder von „bestimmten Satzungen und Paragraphen" etwas wissen, durch welche die Grenzen des kirchlichen Glaubens zu bestimmen seien, noch auch von einer Instanz, welche über die Innehaltung der richtigen Grenzen eine Ueberwachung ausübe. So findet auch Nathusius[1] in dem Ausspruche des Erlanger Hofmann: „Eine Theologie, welche einem Kirchenregimente unterthänig wäre in ihrer Thätigkeit, würde ihren hohen Beruf, Christo zu dienen, verkaufen und den Beruf menschlicher Knechtschaft[2] dafür einkaufen", einen „treffenden Ausdruck des allgemeinen evangelischen Standpunktes". Darum erklärt er denn auch: „Wir suchen die Bürgschaft für Innehaltung der Grenzen der evangelischen Lehre nicht in irgend welchen überwachenden Einrichtungen, sondern in gewissen Maßregeln bei der Anstellung der akademischen Lehrer." Aber ist nicht, streng genommen, auch dieses schon inconsequent? Wird nicht bereits durch jene „Maßregeln" die freie Forschung thatsächlich eingeengt? Doch selbst abgesehen davon, glaubt man in Wirklichkeit, auf der einen Seite das Princip der freien Forschung sonst im vollen Umfange hochhalten zu können und dabei doch auf der andern Seite von jenem kleinlichen Mittel, wie die gewünschten Maßregeln es sind, sich irgend einen nennenswerthen Erfolg für den Bestand der Lehre versprechen zu dürfen? Wer steht denn dafür ein, daß selbst bei Anwendung jener Maßregeln stets nur Männer zur Anstellung gelangen, die bisher noch keinen Anlaß gegeben haben, daß man an ihrer gläubigen Richtung zweifle? Auch wenn ein strenggläubiger Generalsynodalvorstand es durchaus ernst nähme mit seinen Bemühungen, so hat doch schließlich nicht er allein den Entscheid in Händen. Aber nehmen wir an, seine Bemühungen hätten wirklich Erfolg gehabt, so kann es dennoch geschehen, daß wieder Alles illusorisch gemacht wird. Auch Nathusius muß mit diesem Falle rechnen, da die Erfahrung genugsam gezeigt hat, daß die Möglichkeit dazu durchaus nicht in so weiter Ferne liegt. Was nämlich,

---

[1] A. a. O. S. 17 f.

[2] Bei denen, welche die von Christus eingesetzte Lehrautorität verläugnet haben, bleibt allerdings nur noch die Möglichkeit übrig, eine rein menschliche Autorität aufzurichten, und zwar ohne, ja gegen den Willen Christi. Einer solchen sich unterwerfen sollen, ist freilich „menschliche Knechtschaft".

wenn ein bereits angestellter Theologie-Professor sich später als Ungläubiger entpuppt oder zum Unglauben übergeht? Denn darum handelt es sich, wenn auch Nathusius zarter und schonender den Fall dahin umschreibt, „daß sich ein Docent später als ein anderer zeigt, als für den man ihn hielt, oder daß er sich innerlich in einer Richtung entwickelt, welche ihn zu scharfen Conflicten mit der evangelischen Lehre führt". Da sollte nun freilich „etwas geschehen". Aber was? Verlangen, daß der Mann abgesetzt werde? Derartiges in der Stille wünschen, mag am Ende noch hingehen, aber ein solches Verlangen aussprechen, würde doch zu stark gegen das so hoch gepriesene Princip der freien Forschung verstoßen. Den angehenden Theologen verbieten, die Vorlesungen des Professors zu hören? Da wäre es ja erst recht um die Freiheit der Forschung geschehen, ganz davon zu schweigen, daß weder eine Autorität vorhanden, welche das Verbot erlassen könnte, noch bei den Studirenden Geneigtheit vorauszusetzen wäre, einem solchen Verbote Folge zu leisten. Nathusius sucht zwar mit Aufgebot aller Kräfte sich der äußerst mißlichen Lage zu entwinden; aber es bleibt ihm nichts Anderes übrig, als der Reihe nach überallhin die Arme auszustrecken, von wo auch nur die geringste Hoffnung auf Rettung ihm entgegenschimmert. Diese und nur diese Bedeutung hat seine schließliche Erklärung: „Es muß den kirchlichen Organen überlassen bleiben, sich in Uebereinstimmung mit den übrigen akademischen Lehrern mit dem Cultusminister zu verständigen, damit der Betreffende in geeigneter Weise aus der theologischen in die philosophische Facultät übergeführt werde." Nein, diese Rettung ist keine Rettung!

Der schreiendste Widerspruch aber, der sich durch alle jene Bemühungen um Abhülfe hindurchzieht, ist und bleibt dieser, daß man überhaupt Bürgschaften verlangt für Innehaltung von Grenzen, die eingestandenermaßen weder bestimmt werden sollen, noch bestimmt werden können.

Es leuchtet also ein, der protestantische Standpunkt selbst ist es, welcher es unmöglich macht, trotz des hohen Ernstes der Lage mit wirksamen Mitteln dem Uebel zu steuern. Wir sind weit entfernt — das sei hier nochmals hervorgehoben —, diesen Ernst der Lage zu mißkennen. Ohne allen Zweifel zählt der an den protestantisch-theologischen Facultäten auftretende Unglaube zu den traurigsten Erscheinungen unserer Zeit. Was soll aus den Gemeinden werden, wenn die zu bestellenden Hirten statt zu Verkündern der christlichen Lehre zu Anhängern und Aposteln des Unglaubens herangebildet werden? Statt daß dem Volke die Religion er-

halten bleibe, werden mehr und mehr auch diejenigen christlichen Anschauungen, welche der gläubige Protestantismus sich noch bewahrt hat, in's Schwanken gerathen und dahinsinken. Ja das Zerstörungswerk des Unglaubens macht nicht einmal Halt vor den Grundwahrheiten aller Religion: die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele werden angezweifelt und geläugnet. Und für diesen Unglauben wird Propaganda gemacht von den Lehrkanzeln der protestantischen Theologie. Das ist die erschreckliche Thatsache, welche den allgemeinen Hülferuf wachgerufen hat.

Hier sollte der Protestantismus Hülfe schaffen; aber er kann es nicht. Sein eigenes Wesen verurtheilt ihn hier zur Machtlosigkeit. Sollte das den wohlmeinenden Protestanten nicht zu denken geben?

Aug. Langhorst S. J.

Ein päpstliches Schiedsgericht im 16. Jahrhundert.

(Fortsetzung.)

II.

Während Possevin mit solchen Instructionen die Reise nach Polen antrat, ging auf dem Kriegsschauplatze Alles so, wie der Papst es nur wünschen konnte. Wielkie Luki und andere Plätze waren genommen, und das polnische Heer hatte das Großherzogthum bis vor Nowgorod verwüstet. Rächten sich auch die Russen durch Einfälle in Litauen, so konnten sie sich doch keiner strategischen Erfolge rühmen. Die Siege der Polen machten auch den Schweden Muth, die von Norden einfielen und in Esthland eine ganze Reihe fester Plätze besetzten. So galt es also jetzt, drei mächtige Gegner mit einander zu versöhnen und für den Türkenzug zu gewinnen, zumal unmittelbare Verhandlungen, die sie mit einander angeknüpft, zu keinem Ziele geführt hatten. Iwan brauchte um jeden Preis Frieden. Zum zweiten Mal bereits waren seine Gesandten zum König von Polen gekommen, als der Nuntius dem Könige von Possevins Sendung Mittheilung machte. Der Zar hatte seinen Gesandten befohlen, jede Beleidigung und Beschimpfung über sich ergehen zu lassen. Mochte Stephan ihm den Titel „Zar" versagen, mochte er sich weigern, ihn seinen

Bruder zu nennen, ja mochte er auch die russischen Gesandten mit Stockschlägen mißhandeln, Alles sollten sie geduldig ertragen: nur müßten sie von Livland ein Stück für Rußland retten, das diesem Lande freien Zutritt zum Meere verschaffte. Der König von Polen hatte dem gegenüber seine Ansprüche erhöht; fortan schwor er, nicht allein ganz Livland wiederzugewinnen, auch die Kriegskosten wollte er bezahlt erhalten und einige Grenzfestungen abgetreten sehen. Da kein Theil nachgab, war keine Aussicht auf Frieden vorhanden, und Stephan rüstete sich, von Neuem in's Feld zu ziehen. Zuvor aber wollte er den Nuntius verständigen, wie er sich dem Projecte des Papstes gegenüber zu verhalten gedachte. Am 12. Mai 1532 schrieb er ihm, er gewähre dem russischen Gesandten, der Possevin begleite, freies Geleit. Wenngleich er nämlich auch selbst die feste Ueberzeugung hege, daß alle religiösen Unterhandlungen mit dem Tyrannen nutzlos seien, so wolle er dennoch solchen aus Rücksicht auf den Heiligen Stuhl keine Schwierigkeit entgegenstellen. Wenige Tage später indeß bereute er bereits diesen Schritt. Die Abberufung des Nuntius Caligari, die unter den gegebenen Umständen verhängnißvolle Folgen haben konnte, und die Berichte seines Gesandten in Rom, des Bischofs Wolski, ebenso wie die Einflüsterungen seines Kanzlers Zamoyski machten den König gegen Possevin argwöhnisch und ließen ihn fürchten, daß der päpstliche Legat mit Hintansetzung Polens sich mit Rußland selbständig in's Einvernehmen setzen würde. Possevins Auftreten in Rom und in Prag, so wiederholte er öfter, lasse durchaus nicht erkennen, daß er Ordensmann sei. Wenngleich er, was er einmal versprochen, nicht widerrufen wolle, werde er den Jesuiten doch gut überwachen lassen, damit dieser sich in keine Angelegenheit mische, die mit der Religion nichts zu thun habe, und die Friedensverhandlungen einer Person überlasse, die dem König genehmer und seines Vertrauens würdiger sei.

Der Nuntius war in großer Besorgniß. Die Aussicht auf Frieden schien nahe, da Rußland fast ganz Livland abzutreten bereit war. Kam der Friede zu Stande, ohne daß Possevin dabei mitgewirkt, so blieb keine Hoffnung mehr übrig, daß der Großfürst mit dem päpstlichen Gesandten in Unterhandlung trat. Caligari's Furcht mehrte sich noch, als er vernahm, daß Possevin zwar bereits nahe, aber ohne den russischen Boten ankomme, der ihn in Prag verlassen, um über Lübeck nach Moskau zu gehen. Mußte nicht dieß im Herzen des bereits aufgebrachten Bathory die Vermuthung eines Complottes bestätigen? Kaum erschien Possevin vor dem Könige, als ihm dieser kurzweg erklärte, seine Mission sei unnütz

geworden, da der Friede schon so gut wie abgeschlossen sei; denn Iwan habe durch die Forderung einer Vermittlung nur Aufschub der polnischen Rüstungen zu erreichen gesucht, von deren Ernst überzeugt er nun ohne jede Einmischung selbst Frieden suche. Aber Possevin ließ sich nicht so leicht einschüchtern. Von allen über ihn in Umlauf gesetzten Gerüchten unterrichtet, legte er sofort in der ersten Audienz, die Stephan ihm am 17. Juni gewährte, den wahren Thatbestand dar. Mit der Republik Venedig habe er wegen des Türkenkrieges verhandelt. Die gänzliche Niederwerfung des Halbmondes wäre den Venetianern überaus angenehm gewesen, indeß hätten sie die Schwierigkeiten des Kampfes gern einem andern überlassen. Darum gefalle ihnen ein Bündniß zwischen Stephan und Iwan gegen die Ungläubigen ausnehmend, indem es sie aller eigenen Anstrengungen zu überheben scheine. Der blühende Handel Venedigs habe den russischen Boten Gelegenheit verschafft, die ihnen in Rom als Andenken überreichten goldenen Ketten in baares Geld umzusetzen. In Graz habe Possevin von Seiten des Erzherzogs Karl einen Brief an Iwan erlangt und sei mit Cobentzl, der leider seinem Commentar nichts mehr beizufügen gewußt, in Verbindung getreten. In Prag habe Schewrigin sich selbst von ihm getrennt, um billiger nach Hause zu kommen und auf der Reise durch Polen nicht aufgehalten zu werden, da er keinen Geleitschein erhalten hätte. Weder in Rom, noch in Venedig, noch endlich in Wien habe Possevin eine den Polen feindselige Gesinnung angetroffen. Wenn Bathory seine Waffen gegen die Türken wenden wolle, werde er die Hülfstruppen aller christlichen Mächte zur Seite haben. Was Rußland angehe, so möge Stephan ein zweiter Karl der Große sein, der die dem Feinde abgewonnenen Provinzen Gott geweiht. In den Unterhandlungen werde Bathory stets vorgezogen werden, und um dem Könige Sicherheit darüber zu verschaffen, sowie um sich von jedem Verdachte zu befreien, sei er bereit, jeden Begleiter anzunehmen, den der König ihm zur Seite geben wolle. Das geschickte Benehmen des Jesuiten und seine rücksichtslose Offenheit hatten den Soldaten auf dem Königsthron für ihn eingenommen. Ohne auf die Frage des antiottomanischen Bündnisses einzugehen, begann er sofort von den russischen Verwicklungen zu sprechen. Zur Zeit war ein polnischer Edelmann, Djieschek (Dzierzek), nach Moskau gegangen, um Stephans Ultimatum zu überbringen. Vor dessen Rückkehr war an weitere Schritte nicht zu denken. Inzwischen begab sich Stephan nach Disna und lud Possevin ein, ihn dorthin zu begleiten, da er von dort aus gegebenen Falles über Wielkie Luki sich nach Moskau

begeben könnte. Ohne sich einen Augenblick zu bedenken, ging der päpstliche Abgesandte auf die Vorschläge des Königs ein.

Mit dem ersten Tage des Monats Juli endete der Waffenstillstand, den Polen und Russen behufs der Unterhandlungen eingegangen waren. Noch hatte Iwan auf Bathory's Ultimatum keine Antwort gegeben, noch war weder Djieschek noch der russische Kurier zurückgekehrt, aber dennoch begannen die Russen bereits die Feindseligkeiten von Neuem. Polnische Dörfer wurden von Streifbanden eingeäschert; der Sohn des Zaren marschirte gegen Smolensk zu, und russische Truppen nahten sich Orscha. Es schien, als wollte das ganze russische Heer einen Vorstoß machen, der mit ihren angeblichen Friedenswünschen wenig in Einklang stand. Endlich kam Djieschek zurück. Zwölf Tage hatte der polnische Abgesandte in strengster Abgeschlossenheit in Moskau zugebracht, ehe er vor den Zaren geführt ward.

Kaum war Djieschek vor dem Throne des Großfürsten erschienen, als Iwan ein mächtiges Kreuzzeichen machte. Djieschek glaubte als Pole hinter dem Zaren an Frömmigkeit nicht zurückbleiben zu dürfen und machte gleichfalls ein großes Kreuz. Iwan begann von Neuem das Kreuz zu machen, doch Djieschek hielt dieß für ein Uebermaß von Heuchelei, und bald zankten Zar und Gesandter sich wie die Helden Homers. Indeß ein Resultat war erreicht: Djieschek brachte ein 23 Seiten langes Schreiben von Iwan mit, das auch Possevin zur Kenntnißnahme mitgetheilt wurde. Alle Hoffnung auf friedliche Beilegung schwand. Stephans Ultimatum hatte drei Punkte enthalten: die vollständige Abtretung von Livland, die Kriegsentschädigung, die Schleifung einiger Grenzfestungen. „Welches Recht,“ fragt Iwan in seinem Antwortschreiben, „hast du auf Livland, das nie einen Bestandtheil von Litauen gebildet hat? Es ist wahr, in Riga residirt ein katholischer Erzbischof, aber dieser wird nicht vom Könige von Polen ernannt und vermag daher kein Recht für Polen zu begründen. Aber Iwan ist Schismatiker! So möge denn Stephan wissen, daß das Concil von Florenz, auf dem der Patriarch von Konstantinopel, Joseph, und der Metropolit von Kiew, Isidor, gegenwärtig waren, römischen und griechischen Glauben und Kirche für geeint erklärt hat. Was aber das Geld angeht, das du als Kriegskosten verlangst, so wundere ich mich sehr, daß du schon türkische Gebräuche angenommen hast. Nur die Tataren erheben derartige Ansprüche, aber unter Christen ist es noch nie erhört worden, daß man sich gegenseitig Abgaben auferlegte! Nicht einmal die Muselmänner treiben von

ihren Religionsgenossen Contributionen ein, und du forderst von einem Christen Tribut? Warum sollten wir dich schadlos halten? Du hast gegen uns Krieg geführt und unsere Provinzen verwüstet: du also müßtest jetzt für alle Kosten aufkommen, die wir gehabt haben. Wer hat dich denn gezwungen, gegen uns Krieg zu führen? Haben wir dich vielleicht eingeladen, mit deinen Soldaten in unser Land einzufallen? Wende dich an den, der dich gegen uns gesandt hat. Wir haben nichts zu zahlen; willst du aber thun, was Rechtens ist, so entschädige unsere Provinzen und sende uns unsere Gefangenen zurück." Wie „Amalek" ihm zumuthen könne, seine eigenen Festungen zu zerstören, vermag der fromme Iwan nicht zu begreifen, da dieselben doch zur Schutzwehr gegen den grausamen und blutgierigen Sennacherib, genannt Stephan, gebaut seien. Noch einmal indeß wolle der Zar Geduld mit ihm üben und seinen Gesandten neue Instructionen zukommen lassen. Nehme aber Polen jetzt seine Bedingungen nicht an, so werde er binnen 30, 40, 50 Jahren weder selbst verhandeln noch eine polnische Gesandtschaft vorlassen.

War noch eine schwache Hoffnung auf Zustandekommen eines Friedens vorhanden gewesen, so schwand auch diese, als am 18. Juli die russischen Gesandten dem Könige und dem Senate die letzten Bedingungen Iwans vorlegten. Anstatt sich nachgiebiger zu zeigen, hatte der Zar viele von seinen früheren Concessionen zurückgenommen. Ein großer Theil von Livland sollte bei Rußland verbleiben, keine Kriegscontribution gezahlt, die Grenzfestungen unversehrt gelassen werden. Es war jetzt klar, Iwan hatte nur Zeit zu gewinnen gesucht. Nun, da er den päpstlichen Vermittler und Schiedsrichter nahe wußte, ergriff er die Waffen, um sich vor dem Schiedsspruche in eine bessere Lage zu bringen. Bathory konnte ohne Schmach sich auf keine weiteren Unterhandlungen mehr einlassen. Aber auch Krieg zu führen war kaum mehr möglich; denn der Winter nahte, und allgemeiner Schrecken hatte die Soldaten gepackt bei dem Gedanken, in einem Lande voll Eis und Schnee durch die kalte Jahreszeit zu bleiben. Ein großer Theil der Senatoren wünschte zudem dringend Frieden, und ob der Reichstag noch weiter die nöthigen Mittel bewilligen würde, war sehr zweifelhaft.

Jetzt plötzlich war Possevin ein beiden Theilen gleich erwünschter Vermittler. Noch am Abend des 18. Juli, am Tage nach der Rückkehr Djieschcks, kam Zamoyski zu Possevin, um ihn zu bitten, die Vermittlung zu beginnen und mit den Russen in Unterhandlung zu treten. Diese waren bereits von der Ankunft des päpstlichen Gesandten im Lager der

Polen unterrichtet und hatten Possevin ihre Freude über sein Erscheinen zu erkennen gegeben. Um ihre Sympathien desto sicherer zu gewinnen, ließ Possevin ihnen nunmehr mittheilen, daß aus Rücksicht auf ihn zwei russische Gefangene von hoher Stellung freigegeben würden. Im Uebrigen verblieb es zwischen Possevin und Zamoyski bei dem Austausch einiger Höflichkeiten; denn der Kanzler traute dem Vermittler noch immer nicht. Der König indeß wollte um jeden Preis die Verhandlungen schnell in Gang bringen und schlug nach der Rückkehr seines Kanzlers noch an demselben Abend Possevin vor, entweder sich selbst zu den russischen Gesandten zu begeben oder sie unter einem Ehrenzelte zu empfangen. Possevin zog das Erstere vor und bat nur um Instructionen und einen Bevollmächtigten des Königs als Zeugen seiner Schritte. Einige Nachrichten über Rußland hatte er von einem alten florentinischen Kaufmanne, Johann Tedaldi, noch im polnischen Lager erhalten; indeß war es ihm nicht gelungen, russisch redende Jesuiten zu erlangen, die an Stelle der Ruthenen als Dolmetscher hätten dienen können.

Am 19. Juli verließ Possevin in Begleitung des Secretärs des litauischen Kanzlers, Jasinski, und des P. Campan das polnische Lager und begab sich zu den russischen Gesandten. Vergeblich bemühte er sich zweimal, von ihnen etwas Neues zu erfahren; sie wiederholten einzig, als hätten sie eine auswendig gelernte Lection aufzusagen, die Worte, die sie vor zwei Tagen zum König gesprochen, und erklärten, alles Uebrige müsse in dem Briefe Iwans stehen. Auf die Frage, warum die Bedingungen geändert seien, antworteten sie, bibelkundig wie ihr Herr, das neue Testament hebe das alte auf. Bathory habe die alten Bedingungen verworfen, der Zar habe nun neue vorgelegt. „Jetzt aber," fuhr der Gesandte fort, indem er einen kleinen Strohhalm in der Hand drehte, „wird Stephan auch selbst ein Stück von diesem nicht mehr erhalten, da Iwan sich seiner guten, von jenem schnöde vereitelten Absicht wohl bewußt ist. Mein Herr hat bloß *ein* Sinnen und Trachten: Krieg gegen die Ungläubigen, und mich wundert es nur, daß wir noch nichts gehört von dem Beginne seines Kreuzzuges." Zum Schlusse luden die Gesandten Possevin nach Moskau ein, und indem dieser sie auf Gott verwies, trennte man sich.

Ohne Concessionen von beiden Seiten war Possevins Mission aussichtslos. Bathory erklärte vor versammeltem Senate, wenn er gleich im Nothfalle auf die Zerstörung der Festungen und auf die Contribution verzichten wolle, so sei er dennoch entschlossen, für die Wiedereroberung

Livlands sein Leben zu lassen, und werde nunmehr vor Nowgorod oder Pskow rücken, um seine Netze auszuwerfen im Namen Gottes, von dem er den Sieg hoffe. Den russischen Gesandten indeß erklärte er in der Abschiedsaudienz, er durchschaue Iwans Absichten, fortan also sei der Krieg ohne Schonung. Solche Worte aus dem Munde des Siegers waren wohl geeignet, Eindruck zu machen; aber die Gesandten hatten gemessenen Befehl, und jede Uebertretung desselben bedeutete Tod. Ohne ein Wort zu sprechen, verneigten sie sich, küßten Stephan die Hand und verließen das polnische Lager.

Der Brief des Zaren vom 29. Juni, den Djieschek überbrachte, forderte eine entsprechende Antwort. Zamoyski, der mit seiner Beredsamkeit gern prunkte und stilgerecht zu schreiben versprach, ward damit betraut. Zuerst wurde dem Zaren ziemlich klar angedeutet, daß man ein wenig an seinem Verstande zweifle. Sodann aber ward ihm, da er ja ein einsichtsvoller Narr sei, die Geschichte der Beziehungen zwischen ihm und Bathory eingehend erzählt, jede Anklage gegen Polen vom König widerlegt und die Friedensbedingungen gerechtfertigt. War Iwans Brief unverschämt, so ist die polnische Antwort nicht minder derb. Kain und Nero sind zwei Anreden, die dem Zaren darin mehrfach zu Theil werden. Um sich von seiner wahnsinnigen Einbildung, er stamme von einem Bruder Cäsars her, zu heilen, solle er sich doch nur erinnern, wer seine Mutter sei: eine einfache Fürstin Glinski, die Tochter eines Verräthers. Sein Privatleben bilde eine ganze Fundgrube von Unthaten, und wolle Iwan mit jemanden verglichen werden, so könne dieß einzig Satan sein. Uebrigens anstatt, wie er behaupte, das Kreuz zu tragen, lege er es einzig seinen armen Unterthanen auf. Ein Mittel bleibe, und dieß schlage Stephan dem Zaren vor: ein Zweikampf zwischen den beiden Führern. Zum Ueberfluß ward dem Briefe noch ein in Deutschland gedrucktes Buch über die Unthaten Iwans beigegeben. Ehe dieser Brief aber in Iwans Hände kam, ereigneten sich andere Dinge.

Um die Russen vorweg für Possevin günstig zu stimmen, hatte Zamoyski, wie bereits oben erwähnt, zwei vornehme Kriegsgefangene freigelassen. In Plozk bat Possevin den aus Rußland heimgekehrten polnischen Eilboten um Nachrichten über Iwan, und unterwegs ließ er sich von dem Anführer der polnischen Kosaken, der mehrere Jahre in Rußland Kriegsgefangener gewesen, von diesem Lande erzählen. Am 28. Juli Abends kam Possevin mit seinen Begleitern, zwei Priestern und zwei Laienbrüdern seines Ordens, in Orscha an und sandte am folgenden Tage Boten

an den Wojwoden von Smolensk, er möge den russischen Geleitschein und die Führer an die Grenze senden. Ohne indeß auf Antwort zu warten, ging er weiter und befand sich am 1. August bereits in Dubrowno, dem letzten litauischen Flecken. In der folgenden Nacht hatte er ein sehr unangenehmes Erlebniß. Schon standen die Reisenden an der russischen Grenze, der Regen fiel in Strömen, die Nacht war schwarz, tiefe Stille herrschte, nur unterbrochen durch das Brüllen wilder Thiere: da verließ die polnische Eskorte aus Furcht vor einem Ueberfalle der Russen den Jesuiten mitten in einem schauerlichen Walde. Die Nacht brachte er in fortwährendem Gebete zu; doch endlich dämmerte der Tag, und alle Unruhe wich. Theodor Potemkin, Wojwode von Smolensk, erschien mit 60 Reitern und begrüßte Possevin auf russischem Boden. Iwan hatte bereits am zweiten Tage nach Schewrigins Eintreffen, d. h. am 18. Juli, Befehl gegeben, den päpstlichen Gesandten mit allen Ehren zu empfangen. Bereits am 24. desselben Monats war der Bojar ernannt worden, der ihn empfangen und auf dem vom Zaren bezeichneten Wege zu demselben führen sollte.

Eine neue Welt öffnete sich den Reisenden. Die letzten Spuren des Abendlandes und des lateinischen Gepräges verschwinden, und ein Slaventhum, vermischt mit mongolischen und byzantinischen Zügen, ist noch sichtbar, während in den internationalen Beziehungen das griechische Element die erste Stelle einnimmt. Seit der Verheirathung Iwans III. mit der Erbin der Paläologen hat die byzantinische Etikette in den Palast des Zaren ihren Einzug gehalten. Alle Fremden gelten als Feinde, und selbst die Gesandten werden als Gefangene behandelt. Kaum angekommen, werden sie mit Pristavs (Begleitern) umgeben, die sie als Spione zu beaufsichtigen haben, während zahlreiche Wachen sie von dem Verkehr mit der Außenwelt abschließen. Da Possevin in ganz außergewöhnlichen Verhältnissen ankam, mußte er auch mehr als andere Iwans Argwohn empfinden. Alle, die sich ihm zu nahen hatten, waren bis in's Kleinste über das Benehmen, das sie zu beobachten hatten, unterrichtet. Jeder Weg, jede Ehre, ja selbst das Essen war genau bestimmt und die größte Klugheit im Schweigen wie im Ausforschen zu strengster Pflicht gemacht. Der Pristav Zalechinin Volokhov, der von Moskau Possevin entgegengesandt war und alles Wissenswerthe aus ihm herauslocken sollte, hatte auf Possevins etwaige Fragen über den Zaren und Bathory, Litauen und Livland, Kasan und Astrachan einen Bogen Antworten auswendig gelernt. Ja selbst für unvorhergesehene Fälle waren bereits Antworten einstudirt.

Sollte der päpstliche Gesandte etwa eine religiöse Controverse beginnen wollen, so hatte Zalechinin kurz zu antworten, er habe weder lesen noch schreiben gelernt, und dann solle er schweigen.

Aus Smolensk kamen den Reisenden einige Hundert Reiter entgegen, um sie nach Landessitte nach der Gesundheit des Papstes und den Schicksalen ihrer Reise zu fragen. Als Possevin am 6. August in die Stadt selbst einzog, donnerten die Geschütze, und das Schloß des Zaren, das sonst selbst den Gesandten des Kaisers verschlossen blieb, ward ihm eröffnet. Größere Ehre zwar als anderen Gesandten sollte dem päpstlichen zu Theil werden, indeß war die Ueberwachung so streng, daß man nicht einmal die Pferde außerhalb der Eskorte tränken durfte. Wenngleich der Zar Stephans Vorschläge zurückwies, wünschte er dennoch Frieden und hoffte einen solchen durch Possevin mit Vortheil zu erlangen. Da er aber religiöse Verhandlungen von Seiten des päpstlichen Gesandten voraussah und nicht wagte, diese ganz zu verhindern, so versuchte er wenigstens ihren Einfluß auf das geringste Maß zurückzuführen, indem er den Jesuiten dazu bringen wollte, das schismatische Bekenntniß als gut anzuerkennen und dessen Vertreter Ehre und Hochachtung zu erweisen.

Gleich am Tage nach der Ankunft Possevins in Smolensk erschien bei ihm der Wladika (Bischof) dieser Stadt. „Auf Befehl meines Herrn," so theilte er ihm mit, „werde ich heute für dich eine Andacht halten, zu der ich dich einlade." Possevin verstand den russischen Ausdruck nicht recht [1] und glaubte sich zum Mittagessen gebeten.

Als er an dem ihm angegebenen Orte ankam, fand er bereits eine große Zahl von Landleuten aus den benachbarten Orten versammelt, die auf Befehl des Wladika Zeuge sein sollten, wie der Gesandte des Papstes den ihm fremden Glauben und die schismatischen Gebräuche als gut anerkenne. Aber Possevin durchschaute sofort den Thatbestand, und wenngleich man ihn mehrfach bat, ja selbst mit Gewalt drängte, in die Kirche einzutreten, weigerte er sich entschieden. „Wenigstens," rief der Wladika, der ihn vor der Kirche erwartete, „mußt du als Mönch einem Würdenträger der Kirche die Hand küssen! [2] So erweise mir wenigstens diese Ehre!" Aber auch diesem Ansinnen konnte Possevin als Katholik und Legat des Papstes nicht Genüge leisten, und so endete denn der Versuch mit einem langen Gespräche vor der Kirche.

---

[1] Messe = obednia; Mittagsmahl = obed.

[2] So hatte Iwan es angeordnet.

Zwei Tage später verließ Possevin die Stadt, um sich nach Stariza an der Wolga, wo Iwan sich gerade befand, zu begeben. Erst vor der Stadt traf er den von Moskau zur Spionage abgesandten Pristav. Am 18. August hielt der päpstliche Gesandte vor der Stadt. Drei Bojaren kamen heraus und boten ihm im Namen des Zaren ein prächtig geschirrtes schwarzes Pferd an. Wieder begannen die officiellen Fragen nach der Gesundheit des Papstes und den Umständen der Reise, Fragen, die durch die Einreihung der langen Titel des Zaren eine ermüdende Länge erhielten. Ein feierliches Essen, bei dem der kaiserliche Tafeldecker selbst die Anordnungen traf, erwartete die Abgesandten. An erlesenen Speisen war kein Mangel; aber wenn Possevin den Tafeldecker anredete, starrte dieser ihn mit verwunderter Miene an, ohne ein Wort zu sagen. Wandte er sich an die Bojarensöhne, welche die Wache bildeten, so standen auch diese stumm wie Bildsäulen, und nur die drei Pristavs antworteten wie Papageien nach der vom Zaren gegebenen Anweisung auf alle Fragen. Niemand, nicht einmal ein Arzt wurde zu dem Gesandten zugelassen. Gern hätten die Pristavs nach Beendigung des officiellen Mittagsmahles noch ein kleines Trinkgelage mit Possevin gehalten; aber zu ihrem Erstaunen wollte dieser in keiner Weise darauf eingehen. Am andern Tage kamen Boten vom Zaren, um alle Geschenke aufzuschreiben, die der Papst gesendet. Am 20. August sollte der Gesandte das Glück haben, „die gnädigen Augen des Zaren zu schauen". Am liebsten wäre Possevin ohne allen Prunk erschienen; indeß wäre dieß für den Großfürsten beleidigend gewesen, wie die höchsten Bojaren, die den Gesandten abzuholen kamen, ihm bedeuteten. Die päpstlichen Geschenke und die Briefe wurden in gold- und silbergewirkte Säckchen gesteckt. Vor und hinter sich hatte Possevin Reiter in prächtigem Aufzuge, zur Seite seine beiden Begleiter und Ordensbrüder und seinen Dolmetscher, unmittelbar hinter sich die Träger mit den Geschenken. So nahte Possevin langsam zwischen zwei Reihen Soldaten, die in Paradeuniform Spalier bildeten, dem Kreml. In jedem Zimmer, durch das er schritt, erwarteten Bojaren in reicher Tracht den päpstlichen Abgesandten, bis er sich endlich vor Iwan befand. Welcher Gegensatz zwischen dem armen Jesuiten in schwarzem Kleide, den spanischen Mantel um die Schultern geworfen, und dem Zaren in reichem, mit Edelsteinen besetzten Kleide, die Krone, einer Tiara ähnlich, auf dem Haupte, das Scepter in der Hand!

Noch ist Iwan in der Kraft des Mannesalters. Seine Blicke rollen unstät umher, so daß man ihn für einen Verbrecher halten könnte, der

den Lohn seiner Thaten erwartet. Nachdem die Bojaren dem Zaren verkündet, daß Possevin „die Erde mit seiner Stirn berührt", erkundigt sich Iwan nach der Gesundheit des Papstes. So oft schon hatte man den päpstlichen Gesandten mit Iwans vielen Titeln ermüdet: jetzt bot sich die Gelegenheit, auch die Titel des Papstes, den man sonst stets nur kurz als solchen bezeichnete, den Russen vorzuhalten. „Unser heiligster Vater Gregor XIII., der Hirt der gesammten Kirche, der Statthalter Jesu Christi auf Erden, der Nachfolger des hl. Petrus, der Herr zahlreicher Provinzen und Länder, der Knecht der Knechte Gottes grüßt Ew. Herrlichkeit und wünscht ihr allen Segen!" Zum Zeichen seiner Verehrung für den Heiligen Vater hatte der Zar diese Worte stehend angehört. Hierauf setzte er sich, fragte Possevin nach den Umständen seiner Reise und ließ ihn zum Kusse jener Hand zu, die so oft schon mit dem Blute unschuldiger Opfer befleckt worden war. Die von Possevin mitgebrachten Briefe übergab der Zar einem Schreiber und machte sich daran, die Geschenke zu prüfen. Der Papst sandte ihm ein kostbares Crucifix von Bergkrystall, das eine Partikel des heiligen Kreuzes einschloß, ein Exemplar der Beschlüsse des Florentiner Concils in griechischer Sprache und einen in Gold gearbeiteten Rosenkranz mit Edelsteinen. Andere Geschenke waren für den Sohn des Zaren, sowie für die seit einigen Jahren bereits verstorbene Zarin Anastasia bestimmt. In seinem eigenen Namen brachte Possevin ein Agnus-Dei in goldener Einfassung mit Umschrift in russischer Sprache dar. So kostbar diese Geschenke auch sein mochten, was konnten sie bedeuten gegenüber den Reichthümern dieses Herrschers, bei dem Alles von Gold und Silber strotzte und der eine große Sammlung der kostbarsten Edelsteine des Orientes besaß? Indeß was diesen Gaben ihren hauptsächlichsten Werth verlieh, war ihr hoher Geber. Im Triumph wurden die Geschenke des Papstes im Palaste umhergetragen und den Bojaren zur Ansicht ausgestellt. Ganz besonders fesselte die Kreuzpartikel Iwans Aufmerksamkeit, ein Geschenk, wahrhaft würdig eines Papstes, wie er wiederholt ausrief. Man hatte indeß Eile, mit den Verhandlungen zu beginnen. Eine Conferenz zwischen Possevin und den Bojaren sollte der Audienz folgen. Wie mußten die Mauern des Kreml staunen, da sie einen armen Ordensmann im Namen des Papstes mit den Bevollmächtigten eines Iwan unterhandeln sahen! An demselben Tage war ein großes Gastmahl beim Zaren. Goldene Gefäße erfüllten Vorzimmer und Speisesaal. Eine Ehrentafel, über der ein prächtiges Bild der heiligen Jungfrau hing, war auf einer kleinen Erhöhung für

Iwan und seinen Sohn aufgestellt. Kaum waren die Jesuiten eingetreten, als der Zar, jeden bei seinem Namen rufend, ihnen die Plätze anwies. Ihr Tisch berührte fast denjenigen Iwans, wenngleich er etwas niedriger gestellt war. Der Zar zeigte sich als liebenswürdiger Gastgeber und sandte den Gästen die Speisen von seinem eigenen Tische. Lud er einen der Seinigen ein, zu trinken, so begab sich dieser in die Mitte des Saales, verneigte sich tief, trank das Glas aus und gab es einem andern. Bis zu 60 Malen wiederholten sich diese Liebesbeweise während des zweistündigen Mittagsmahles; indeß blieben die Jesuiten zu ihrer Freude davon verschont. Am Schlusse des Tisches hielt Iwan eine lange, den Umständen angemessene und mit Lobsprüchen auf den Papst reich durchsetzte Rede.

Noch fünfmal hatte Possevin während der 28 Tage, die er in Staritza verlebte, die Ehre, beim Zaren zur Audienz zugelassen zu werden. Die übrige Zeit war durch langwierige Verhandlungen mit den Bojaren ausgefüllt. Die Audienzen waren stets überaus kurz; denn Iwan war eifersüchtig auf das Ansehen seiner Majestät und begnügte sich deßhalb, seine Forderungen in den allgemeinsten Umrissen zu entwerfen, indem er den Bojaren das Uebrige zuwies. Ehe Possevin noch den Audienzsaal verlassen, ließ Iwan sich, damit der päpstliche Gesandte es wahrnehme, ostentativ ein goldenes Becken reichen, um sich die Hände zu waschen, als wollte er sich von dem Flecke befreien, den die Anwesenheit eines Fremden auf ihn geworfen. Vergeblich beschwerte Possevin sich über dieß beleidigende und barbarische Verfahren. Genau das Gegentheil der Kürze in den Audienzen waren die Conferenzen mit den Bojaren. Hier wurden die Angelegenheiten gründlich behandelt und selbst die untergeordnetsten Punkte mit einer Bedächtigkeit erwogen, daß Possevin, ein Kind des Südens und Mann der That, alle Kräfte anspannen mußte, um in diesem wahren Martyrium nicht zu unterliegen. Hatte Possevin gesprochen, so übersetzten die Dolmetscher seine Rede; denn die Bojaren kannten keine fremde Sprache, und ehe die Antwort auf seine Auseinandersetzungen folgte, gab man zuerst seine eigene Rede wieder, damit er sich überzeugte, ob man ihn richtig verstanden. Aber was die Verhandlungen besonders in die Länge zog, war die Nothwendigkeit, bei jeder Gelegenheit den Zaren selbst zu befragen. Begann Possevin einen neuen Gegenstand zu behandeln, brachte er einen neuen Grund vor, drängte er heftiger auf eine Concession, sofort verließen ihn die Bojaren, um ihren Herrn zu befragen. Stunden vergingen, bis sie endlich mit langen Papierrollen zurückkehrten, die einer nach dem andern verlas, ähnlich wie sie sich auch

beim Sprechen ablösten. Jeder Leser oder Sprecher begann mit der Anrufung der heiligsten Namen und der Herzählung aller Titel des Zaren.

Wenngleich es sich für den Papst zunächst nur um den Frieden handelte, wollte Possevin doch solche Bedingungen von beiden Seiten herbeiführen, die als Ausgangspunkt für ein Bündniß der bisherigen Feinde dienen konnten. In seiner ersten Rede an die Bojaren, die Iwan nach drei Tagen in russischer Uebersetzung übergeben ward, hatte er drei Punkte berührt: die Friedensverhandlungen, das Bündniß gegen die Türken und die religiösen Angelegenheiten. Die Verhandlungen, die er mit Stephan geführt, so erklärte er, machten es zweifellos, daß ohne Abtretung von ganz Litauen auf Frieden nicht zu rechnen sei. Da der Zar sich dessen weigerte, so wäre nichts weiter zu thun gewesen, hätte nicht eine Wendung in dem letzten leider so beleidigenden Schreiben an den König von Polen ihm Muth gemacht. Possevin erklärte, da Iwan versichert habe, er sei durch das Concil von Florenz bereits mit Rom vereint, so habe er sich gelobt, für einen solchen Fürsten Alles zu versuchen. Noch einmal habe er, nicht abgeschreckt durch das erste Mißlingen, mit Stephan unterhandelt, und noch immer sei er bereit, dem Zaren zu dienen, wenn nur das Bündniß gegen die Ungläubigen nicht scheitere, indem der Friede unmöglich werde. Bathory habe ihn erkennen lassen, daß er auf die Kriegsentschädigung und auf die Festungen zu verzichten bereit sei, wenn auch Iwan in einem Stücke nachgeben wolle. Geschehe dieß, so komme der Friede sicher zu Stande, der Horizont Rußlands erweitere sich und das glückliche Reich hätte nur die Vortheile auszubeuten, die der Handel mit Venedig und anderen Städten dann zu bieten im Stande sein würde. Wenn so das Hinderniß eines allgemeinen Bündnisses gegen die Ungläubigen beseitigt sei, müsse man die Verwicklungen der Türken benutzen, die antiottomanische Liga in Europa zu schaffen. Mit Polen werde auch Schweden in dieß Bündniß eintreten, und auf den Trümmern des Kalifats werde sich ein christliches Reich erheben, an dessen Spitze Iwan als ein vom Papste gekrönter Fürst. Aber Festigkeit könne dieser Bund erst haben, wenn gleicher Glaube alle Glieder vereine. Möge also Iwan die Beschlüsse des Tridentiner Concils prüfen und sich überzeugen, daß diese Decrete nur die Wiederholung und Bestätigung der ältesten Kirchenversammlungen seien! Der Papst fordere, um die Einheit wieder herzustellen, nicht das Opfer ihrer Liturgie; er erkenne die griechische Kirche an, wie sie von den Aposteln gegründet und von den Vätern ausgebreitet und gefestigt worden sei. Möge Iwan also erwägen, worin jetzt die Kirche Ruß-

lands sich von der alten Kirche unterscheide, und wie diese Unterschiede zu beseitigen seien! Groß sei des Heiligen Vaters Freude gewesen über die Gesandtschaft, noch viel größer indeß werde sie sein, wenn der Zar die Zusicherung gebe, daß zu jeder Zeit Boten des Apostolischen Stuhles nach Rußland kommen dürften. Allen etwaigen Wünschen des Zaren entgegenkommend, habe er auch mit Venedig unterhandelt. Gern möchte die Republik mit Rußland Handelsverbindungen anknüpfen; aber der Landweg sei durch den Krieg mit Polen versperrt, vom Schwarzen Meere her hinderten die Türken den Zutritt, und eine letzte Schwierigkeit sei, daß die venetianischen Karawanen stets zwei Priester mit sich führten. Diesen müsse also auch der Zutritt gestattet, selbst der Bau einer Kirche zum Gebrauche für die Fremden wohl erlaubt werden.

Der Zar ließ sich mit der ihm eigenen Schlauheit nicht bis zu dem Punkte führen, der ihm nicht gefiel. Gerade den letzten für Possevin so wichtigen Gegenstand, die Religionsangelegenheiten, überging er in seiner Antwort auf die erste Vorstellung des päpstlichen Gesandten und gab nach der zweiten Audienz, die am 31. August statthatte, seinen Bojaren Befehl, in ihrer Wiederholung der Reden Possevins stets alles darauf Bezügliche auszulassen. Iwan hielt sich für den klügsten aller Menschen und ward von den Seinigen dafür angesehen; darum war es ihm nicht angenehm, Rathschläge zu hören. Dennoch begriff er die Nothwendigkeit, nachzugeben und wenigstens Versprechungen zu machen, die er dann im gelegenen Augenblicke brechen konnte. Die schwedische Angelegenheit, entgegnete er, lasse keine Behandlung zu, da Possevin keine officiellen Vorschläge überbringe. Daß der Papst seinen Brief so günstig aufgenommen, freue ihn von Herzen. Seit langen Jahren ja begehre er nichts sehnsüchtiger, als mit dem Papste und dem Kaiser in so gutem Einvernehmen zu leben, wie seine Vorfahren. Die größte Freude sei es auch für ihn, daß der Papst ein allgemeines Bündniß gegen die Türken zu Stande bringen wolle. Um also die Freundschaftsbande, die ihn jetzt mit dem Papste verknüpften, dauernd zu machen, wolle er den päpstlichen Gesandten, die in Zukunft freien Zutritt haben sollten, alle Sicherheit verbürgen, wie er auch Gleiches für seine Gesandten erwarte. Mit religiösen Fragen, so schloß er, in der Hoffnung, seine wahren Absichten verdecken zu können, werde er sich erst nach dem Friedensschlusse zu befassen vermögen. Um aber dennoch jetzt etwas zuzugestehen, gestatte er den Venetianern, Priester mit sich zu führen, wenn eine gleiche Vergünstigung den Russen in Venedig und Rom gewährt würde. Zum Baue einer Kirche

innerhalb seines Reiches könne er indeß seine Zustimmung nicht geben, da er keine Neuerungen einführen wolle noch dürfe. Das Concil von Florenz hatte Iwan längst vergessen; für ihn gab es nur eine Sorge, der polnischen Angelegenheit eine bessere Wendung zu geben. Besonders interessirte es ihn, zu erfahren, welche Concessionen der Papst etwa von den Russen zu verlangen gesonnen war. Als Possevin auf eine in diesem Sinne gestellte Frage antwortete, der Papst wolle, daß jeder das Seine behalte, sandte Iwan noch zwei Bojaren in die Conferenzen, um die Verhandlungen einem schnelleren Abschluß entgegenzuführen.

Possevin drängte zu Concessionen; nur so, versicherte er wiederholt, könne er wirksam für den Zaren eintreten und den König von Polen, wenn dieser nicht auch seinerseits nachgeben wolle, als einen Feind des europäischen Völkerfriedens hinstellen. Noch immer blieb Iwan dabei, die hauptsächlichsten Festungen von Livland, unter diesen Dorpat und Narwa, zu behalten: da kam der Bote Stephans an, der den von Zamoyski verfaßten Brief vom 2. August überbrachte. Der Zar war entsetzt. Die Sprache des Briefes ließ das Schlimmste fürchten von Seiten eines so entschlossenen Gegners wie Stephan. Kam noch ein Erfolg auf polnischer Seite hinzu, wie war dann noch auf Frieden zu rechnen? Dieser Eindruck des Briefes war deutlich auf Iwans Gesicht geschrieben, als er bereits am folgenden Tage Possevin zu einer Audienz beschied und ihn heftiger denn je beschwor, den Frieden herbeizuführen. Wolle Stephan ihn nicht unter den angebotenen Bedingungen, so solle er wenigstens eine Gesandtschaft abordnen oder Possevin selbst solle wiederkehren. Weitere Concessionen könne er für jetzt zwar nicht machen, aber er wünsche den Frieden um jeden Preis. Iwan wollte erst zusehen, ob das Glück Stephan vor Pskow günstig sei. Am 12. September wiederholte der Zar dem päpstlichen Gesandten dieß Alles noch einmal in der Abschiedsaudienz, indem er ihn zugleich bat, nur für sieben Jahre Frieden zu schließen, und im Falle Stephan einen dauernden Frieden wolle, einen Waffenstillstand von zehn bis zwölf Jahren anzunehmen. P. Drenozki, einer der Begleiter Possevins, blieb mit einem Laienbruder in Rußland zurück: nach Possevins Absicht, um gelegentlich religiöse Kenntnisse zu verbreiten, in Iwans Gedanken als Geiseln für den Frieden.

Für die Religion hatte Possevin wenig erlangt. Der König von Polen hatte ihm vorhergesagt, daß alle seine Bemühungen in dieser Richtung ohne Resultat bleiben würden; willigte Stephan also trotzdem in die Vermittlung ein, so verzichtete er seinerseits auf die Bedingung, die

man zuvor aus Rücksicht auf ihn aufgestellt hatte. Für Polen konnte zudem die Vermittlung keinen Nachtheil bringen, sondern nur Nutzen haben. Siegte Stephan weiter, so konnte er ja die etwa vorgeschlagenen Bedingungen zurückweisen; ging nicht Alles günstig, so gewährte ihm Possevin die Möglichkeit, sich mit Ehren zu retten und, was er sonst durch die Umstände genöthigt thun mußte, nun auch aus Rücksicht auf den Heiligen Stuhl zuzulassen. Dieser letztere Fall trat denn auch wirklich ein.

Ebenso unbegründet wie der Vorwurf, die päpstliche Vermittlung sei für Polen ein Unglück gewesen, ist auch der andere, Possevin habe, durch den Zaren getäuscht, Polen aus Rücksicht auf Rußland schwere Opfer auferlegt. Keinen Augenblick war der päpstliche Abgesandte über Iwans religiöse Gesinnungen im Zweifel, wie alle seine nach Rom gesandten Briefe und seine Schriften beweisen, die noch heute für den russischen Historiker ihre hohe Bedeutung nicht verloren haben. Zur Zeit genügte es ihm, wenn die Russen erfuhren, mit welchen Ehren der Zar den Gesandten des Papstes aufgenommen, und wenn wenigstens der Zutritt in das Land für Gesandte und Geistliche, ob auch in beschränktem Maße, gestattet wurde. Der Zar, so schrieb Possevin damals an den Papst, ist in Rußland Alles und wird als Stellvertreter Gottes von seinen Unterthanen in allen Dingen anerkannt. Er ist der Weiseste und kennt Alles; er weiß, welche Religion die beste ist; er ist, wie das Oberhaupt des Staates, so das der Kirche, und alles, was athmet, hängt von ihm ab. Selbst wird er dieser Macht nicht entsagen. Gewinnen aber kann man ihn nicht; denn wenn man in Rom glaubt, ihn durch Titel und Würden locken zu können, so hat Possevin sich jetzt aus amtlichen Aktenstücken überzeugt, daß der Zar weder sich je um solche bemüht, noch irgendwann nach denselben Sehnsucht gezeigt hatte. Wie soll er den Papst um den Titel König bitten, da er sich selbst Zar nennt und als Kaiser betrachtet, der keinen andern Fürsten als seinen Bruder anerkennen darf außer dem römischen Kaiser? Hat er oder einer seiner Vorgänger je mit dem Heiligen Stuhle unterhandelt, so war es ihnen einzig um die Anerkennung oder Ausbreitung ihres Reiches und ihres Schisma zu thun, um Waffen, um zeitlichen und materiellen Nutzen, nie aber um religiöse Ziele und um die Einigung mit Rom. Seine Unterthanen gegen seinen Willen zu stimmen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Ihr einziges Licht ist der Zar; er denkt und empfindet für sie. Wie zudem auf diese Geister Einfluß gewinnen, die ohne wahre Religion einzig in äußeren Uebungen ihr Christenthum suchen? An die Stelle der

Glaubenssätze sind Aberglaube und Vorurtheil getreten, und selbst die Sonntagsheiligung ist in Vergessenheit gerathen. Arbeit und Knechtschaft, geistige wie körperliche, das ist der Antheil des Russen. Der Haß gegen die Katholiken ist durch den Einfluß von Byzanz zudem so groß, daß es die schlimmste Verwünschung ist, jemanden zu sagen, er möge katholisch werden. Endlich glauben sie, Katholik und Protestant sei ein und dasselbe, und haben für eine Religion, die nach ihrer Ansicht Abends das Gegentheil von dem lehrt, was Morgens als wahr galt, nur Verachtung und Haß. Selbst Iwan sei schwer zu überzeugen gewesen, daß Katholicismus und Protestantismus nicht identisch seien. Den größten Einfluß, so schließt Possevin, können die unter der polnischen Herrschaft lebenden Ruthenen auf die Russen ausüben. Wäre die Union von Florenz weiter in der That fortgeführt worden, so wäre Rußland längst katholisch. Wenngleich nun die Vorwürfe, die Possevin weiter den Vorgängern Gregors XIII., resp. den Nuntien macht, nicht ganz gerechtfertigt sind [1], so erwarb er sich doch in den angeschlossenen Vorschlägen das große Verdienst, den Plan der Union, die bald darauf mit den Ruthenen zu Stande kam, hier entworfen und dargelegt zu haben.

Sofort nach der Abschiedsaudienz vom 12. September reiste Possevin nach Pskow ab. Außer den Friedensvorschlägen trug er Briefe des Zaren an den Papst, den Kaiser und die Republik Venedig mit sich. Im Briefe an den Heiligen Vater betheuerte Iwan, daß er den Gesandten des Heiligen Stuhles mit Freuden aufgenommen und nichts mehr ersehne, als mit Papst und Kaiser in enger Freundschaft zu leben, ja mit ihnen gegen die Ungläubigen ein Bündniß zu schließen. Aber ehe dieser Wunsch in Erfüllung gehen könne, müsse dem Blutvergießen unter Christen, dessen Urheber der polnische König sei, ein Ende gemacht werden. Der päpstliche Gesandte habe jetzt zu vermitteln, und gelinge es ihm, Frieden zu stiften, so werde Iwan denselben sofort mit einer neuen Botschaft nach Rom zurücksenden. In gleichem Sinne schrieb der Sohn des Zaren an den Papst. Dem Briefe an die Republik Venedig lagen Pässe für die Gesandten des Papstes und der Lagunenstadt bei.

Mit reichen Geschenken versehen verließ Possevin den Zaren. Indeß die Pristavs wollten auch ihren Lohn haben und forderten mit russischer Unverschämtheit dem Gesandten einen Theil der Geschenke ihres Herrn ab. Mit Pelzen und mancherlei Vorräthen ausgestattet, ward er

---

[1] Siehe vielmehr Likowski, Geschichte und Verfall der ruthenischen Kirche.

auf unbetretenen Wegen und volksleeren Strecken zwei Wochen lang dahingeführt, wenngleich auf den strengen Befehl des Zaren, ihm bei Todesstrafe jede Hülfe zu leisten, auch dort keinerlei Mangel eintrat. Auf diesem Wege ward Possevin ein Schreiben Iwans übergeben, in dem der Zar alle Anklagen Bathory's zu widerlegen suchte. In Vor, nicht weit von Nowgorod, wo sich ihm 2000 Tataren zur Verfügung stellten, mußte Possevin einige Tage verweilen, bis die Meldung von seiner Rückkehr an den König von Polen gelangt war. Er benutzte diese Zeit, seine Beobachtungen niederzuschreiben, während seine Begleiter sich den Katholiken widmeten, die auf die Nachricht, daß Priester ihres Bekenntnisses in Vor seien, herbeieilten. Kaum erhielt Stephan den Brief Possevins, als er sofort zurückmeldete, er erwarte den Gesandten mit Ungeduld, und ihm 400 Reiter entgegensandte.

(Schluß folgt.)

Aug. Arndt S. J.

Die Buddha-Legende und die Evangelien.

Wenn Arnold sein Gedicht „Das Licht Asiens" betitelt, so ist das eine sehr leicht verständliche Anspielung auf die Worte Christi: „Ich bin das Licht der Welt." Soll also nach Arnolds Meinung wirklich Buddha für den Osten Asiens die Stelle Christi vertreten? Soll Christus nicht das Licht der ganzen Welt sein, sondern nur jener Theile, die Buddha nicht schon vor ihm in Besitz genommen? Soviel ist gewiß: Zahlreiche Freunde und Bewunderer Arnolds sind entschieden dieser Meinung. Sie erblicken in dem Bestreben christlicher Missionäre, an die Stelle des Buddhismus das Christenthum zu setzen, ebenso gut eine That der Barbarei und des Vandalismus, als wenn man die Werke einer bestimmten Kunstperiode vernichten wollte, um einer andern Kunstrichtung ausschließliche Geltung zu verschaffen.

Mit Recht gibt darum Dr. Kellogg seinem Werke, welches ein Protest gegen diese Auffassung ist, den Titel: „Das Licht Asiens und das Licht der Welt" [1]; und durch eine eingehende Vergleichung der Le-

[1] The Light of Asia and the Light of the World. By Dr. S. H. Kellogg. London 1885.

gende, der Dogmatik und der Moral Buddha's einerseits und der Geschichte, der Dogmatik und der Moral Christi andererseits weist er nach, daß der Buddhismus in der That kein Licht ist, sondern Finsterniß und Todesschatten, und daß auch für Asien alles Heil nur von Jenem kommen kann, der da gesagt hat: „Wer mir folgt, wandelt nicht in der Finsterniß." Wenige wären befähigt gewesen, diesen Nachweis so klar und durchschlagend zu führen, wie Dr. Kellogg; denn er ist nicht nur selbst ein durch seine schriftstellerischen Leistungen bekannter Orientalist, er ist nicht nur in den Werken der Buddhisten und der neueren Literatur über den Buddhismus, auch der deutschen, durchaus bewandert, sondern er hat überdieß viele Jahre im Orient gelebt und war in der Lage, durch häufigen Verkehr mit den Buddhisten deren Ideen und Anschauungen aus ihrem eigenen Munde kennen zu lernen.

Dr. Kellogg ist ein Protestant, aber ein gläubiger, der mit großer Entschiedenheit und Begeisterung die Gottheit Christi bekennt. Von der christlichen Ascese im allgemeinen und dem Cölibate insbesondere hat er freilich, wie beinahe selbstverständlich, keinen richtigen Begriff. In solchen Punkten ist darum sein Vergleich zwischen Buddhismus und Christenthum der Verbesserung bedürftig; in den übrigen Fragen aber hat er seine Aufgabe vortrefflich gelöst. So lange nicht nachgewiesen wird, daß die Anschauungs- und Auffassungsweise aller bedeutenden Kenner des Buddhismus, angefangen von Burnouf bis auf M. Müller, Rhys Davids, Oldenberg u. s. w., durchaus falsch und irrig ist, so lange ist eine Widerlegung des Kellogg'schen Buches nicht möglich, und die Apologie des Christenthums gegen übereifrige Buddha-Verehrer in Europa und anderswo vollständig genügend und mehr als genügend geliefert.

Wir werden deßhalb im Folgenden versuchen, unsere Leser mit den Hauptgedanken des Werkes Dr. Kelloggs bekannt zu machen, jedoch ohne ganz engen und genauen Anschluß an das Buch und zugleich mit Berücksichtigung anderer bedeutender Autoritäten.

Unser Interesse wendet sich naturgemäß zunächst der Person der beiden Religionsstifter zu. Freilich ist es für das christliche Gefühl peinlich, den Gottmenschen Jesus Christus mit dem Verkünder einer atheistischen Lehre verglichen zu sehen. Allein da die modernen Christushasser unter dem erborgten Scheine der Gelehrsamkeit diesen Vergleich angestellt haben, um dadurch das Christenthum in einem möglichst ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen, so kann es uns niemand verargen, wenn wir diesem Gebahren die Maske der Wissenschaft abziehen und es bloßstellen

als das, was es ist: eine im besten Falle durch Unwissenheit entschuldbare Entstellung der Thatsachen.

Was wissen wir von der Geschichte, d. h. dem wirklichen Leben Buddha's? Wenn wir antworteten: Nichts, absolut gar nichts, als etwa dieß, daß Buddha überhaupt existirt hat — so wäre die Antwort durchaus nicht so gewagt. Emil Senart gehört unstreitig zu den geistvollsten Kennern des indischen Alterthums und hat die Buddha-Legende so eingehend und eifrig als irgend ein Anderer untersucht. Nun wohl, in seinem Essai sur la légende du Buddha (Paris 1875) kommt er zu dem Schlusse, daß der Buddha, den die Buddhisten in den Legenden als ihren Stifter verherrlichen, überhaupt nie gelebt hat, sondern ein aus der altindischen Religion herübergenommener anthropomorphisirter Sonnengott ist, dessen solarisches Wirken einfach in menschliche Thaten umgesetzt wurde. Senart hat zwar nicht geläugnet, daß der Buddhismus irgend einen Stifter hat, und daß es mithin einen wirklichen Buddha gegeben; aber er läugnet, daß wir von diesem Buddha außer seiner Existenz irgend etwas wissen, da die Buddha-Legende ausschließlich einen Naturmythus darstellt. Der Engländer H. H. Wilson ist in Bezug auf das negative Resultat ganz der gleichen Meinung, ja er scheint sogar noch weiter zu gehen und die Existenz irgend eines wirklichen Sakya Muni zu bestreiten.

Es ist freilich richtig, daß diese Theorie ihre Kritiker gefunden hat; indessen insoweit es sich um Fachmänner handelt, beachte man wohl, wohin diese Kritik zielt. Kein Einziger behauptet, daß wir aus wirklich geschichtlichen Quellen irgend etwas über Buddha wissen, sondern sie sagen nur, man könne mit Fug diejenigen Bestandtheile, welche allen Legenden gemeinsam sind, als den historischen Kern der Sage betrachten. Von eigentlicher Geschichtschreibung ist nämlich in Indien kaum je die Rede gewesen. Darin stimmen alle Kenner der indischen Literatur überein. So sagt M. Müller: „Kein Land bietet entfernt ähnliche Hülfsmittel zu einem gründlichen Studium der Entstehung und Entwicklung der Religion wie Indien. Ich spreche absichtlich von der Entwicklung, nicht von der Geschichte der Religion; denn Geschichte in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes ist in der indischen Literatur nahezu unbekannt.“ [1] Diesem Ausspruche schließt sich K. T. Telang an mit dem Bemerken, der geschichtslose Sinn der Indier sei beinahe sprüchwörtlich geworden [2].

---

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion. Von M. Müller. Straßburg 1881. S. 151.

[2] S(acred) B(ooks) (of the) E(ast). Vol. VIII. p. 1.

Professor Kern aber redet noch viel entschiedener und sagt mit Beziehung auf die Buddha-Legende: „Wenn man annimmt, daß die Legende historische Bestandtheile enthält, muß man gleichzeitig, sofern man nicht auf beiden Seiten hinkt, anerkennen, daß schier alle Momente, von der wunderbaren Geburt angefangen, lauter Erdichtungen, eine Zusammenstellung grober Unwahrheiten sind. . . . Wenn man erst die Ueberzeugung erlangt hat, daß die in der Legende mitgetheilten Begebenheiten in allen Theilen wahr sind, kommt man nothwendig zu dem Schlusse, daß die unläugbare Wahrheit der Legende, nach Abzug von Kleinigkeiten, nicht diejenige der Geschichte, sondern der natürlichen Mythologie ist, daß der Buddha der Sage ein mythisches Gebilde ist, das nicht mehr die Züge des Stifters der Secte, sofern ein solcher bestanden haben mag, trägt."[1] Eine Menge anderer Aussprüche, die ebenso klar das Vorhandensein einer wirklichen Geschichte Buddha's verneinen, hat Kellogg gesammelt (S. 32 ff.), der seinerseits zu dem Schlusse kommt: „Was das Leben Buddha's anbelangt, so ist von keinem einzigen Zeitgenossen, sei es Freund oder Feind, etwas bis auf unsere Tage gekommen, das uns eine einzige Thatsache direct und unbestreitbar verbürgte. Was wir mit einiger Wahrscheinlichkeit über den Gegenstand wissen, haben wir nur durch Schlüsse aus Schriftstellern, von denen kein einziger als Zeitgenosse Buddha's nachgewiesen werden kann" (S. 53).

Ein Beispiel genügt, um den völligen Mangel an sichern geschichtlichen Nachrichten über Buddha bis zur Evidenz zu zeigen. Wann wurde Buddha geboren? Die Buddhisten geben eine Menge Zahlen an, von denen M. A. Troyer einundzwanzig zusammengestellt hat. Unter diesen ist die höchste 3112 v. Chr. und die niedrigste 543 v. Chr.[2] Keine von diesen Zahlen wird von den heutigen Gelehrten als richtig angenommen, und unter den Gelehrten hat ungefähr jeder wieder seine eigene Meinung. M. Müller tritt für das Jahr 477 v. Chr. ein, Rhys Davids für 410, Kern für 388 u. s. w. Davids tröstet uns über diese chronologische Ungewißheit mit dem Hinweis auf das stationäre Wesen der Dinge in Indien, die sich in ein paar Jahrzehnten nicht so bedeutend ändern, „obschon wir es bedauern können, daß unser Trost aus keiner bessern Quelle geschöpft ist, als aus unserm Mangel an Kenntniß"[3].

---

[1] Der Buddhismus. Uebersetzt von H. Jacobi. Leipzig 1882. I. S. 297 f.

[2] Vgl. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums. Von Chr. Pesch. Freiburg 1885. S. 17.

[3] S. B. E. Vol. XIII. p. XXIII.

In der That, eine bessere Quelle gibt es nicht. Denn welche Hülfsmittel stehen uns für die Herstellung einer Geschichte Buddha's zu Gebote? Prof. Oldenberg sagt: „Als Hauptsatz muß hier vorangestellt werden: eine Biographie Buddha's, aus alter Zeit, aus der Zeit der heiligen Pali-Texte ist uns nicht erhalten, und hat es, wie wir mit Sicherheit sagen können, nicht gegeben. Und dieß ist auch recht wohl begreiflich. Der Begriff der Biographie war an sich dem Bewußtsein jener Zeit fremd. Das Leben eines Menschen als ein Ganzes, seine Entwicklung vom Anfange bis zum Ende als einheitlichen Vorwurf für literarische Behandlung zu erfassen, dieser Gedanke, so natürlich und selbstverständlich er uns erscheint, war in jener Zeit noch nicht gedacht worden. . . . Für das Wann der Dinge hat man überhaupt in Indien nie ein rechtes Organ gehabt." [1] Diese eine Bemerkung stellt schon die Wissenschaftlichkeit so mancher auf Grund des Buddhismus gegen das Christenthum erhobener Anschuldigungen in ein merkwürdiges Licht. Man sagt, die Lebensgeschichte Christi, wie sie in den Evangelien vorliegt, sei der Geschichte Buddha's nachgebildet. Diese Behauptung ist noch in neuerer Zeit in Deutschland als eine wissenschaftlich haltbare These vertheidigt worden. Um eine solche Vertheidigung zu ermöglichen, müßte man natürlich zunächst nachweisen, daß die Buddha-Geschichte oder -Legende frühzeitig genug niedergeschrieben war, um von den Evangelisten benutzt werden zu können. Dieser Nachweis ist aber absolut nicht zu erbringen. Man spricht deßhalb lieber von der buddhistischen Literatur im Allgemeinen oder von dem einen oder andern Werke, das vielleicht lange genug vor Christi Geburt schon vorhanden war, sagt aber den Lesern nicht, daß eine Menge Einzelheiten, die man beibringt, aus Schriften genommen sind, die erst lange nach Christi Geburt verfaßt wurden.

Als die ältesten buddhistischen Werke gelten der Vinaya- und Sutra-Theil der ceylonesischen Pitakas (Körbe = kanonische Schriften). In denselben ist aber von einer Lebensgeschichte Buddha's gar keine Rede. Einige dieser Schriften, wie das Dhammapada, enthalten lediglich Sittenlehren. Andere berichten wenigstens, daß Buddha diese oder jene Lehre, da oder dort, diesem oder jenem Manne vorgetragen habe. Nur ein Beispiel auf's Gerathewohl. Im Anfange des Mahavagga im Suttanipata lesen wir: Buddha kam nach Radschagaha. Da sah ihn König Bimbisara und sprach zu seinen Dienern: „Achtet mir auf diesen Mann, der alle Zeichen

[1] Buddha. Von Herm. Oldenberg. Berlin 1881. S. 80 f.

(eines Buddha) an sich hat, und fragt, wohin er geht.“ Die Diener thaten so und meldeten es dem König, und der König ging zu Buddha und bot ihm Reichthum und Ehren an. Da sprach Buddha: „Ich suche keine Sinnenlust. In der Sinnenlust sehe ich Elend“ u. s. w.

Derartige Erzählungen sagen uns vielleicht, wo Buddha gelebt, wessen Zeitgenosse er gewesen, was er gesprochen; aber dieß Alles ohne jede chronologische Ordnung und ohne alle Zeitangabe. Einzelne größere Ereignisse aus Buddha's Leben, besonders aber sein Tod, werden wohl ausführlicher erzählt. So im Maha-parinibbana-Sutta (Buch des großen Todes). Aber das Ganze ist doch wieder nichts als eine Reihe von Reden mit gar keinen Zeit- und sehr spärlichen anderen Angaben. In all' diesen Schriften haben wir also höchstens kleine, zerstreute Bruchstücke zu einer Lebensgeschichte Buddha's, und zwar einer Lebensgeschichte, die sich fast nur auf das öffentliche Wirken und den Tod Buddha's bezieht. Von der Kindheits- und Jugendgeschichte, aus der man doch gerade so großes Kapital zur Bekämpfung der Authentie der Evangelien geschlagen hat, erfahren wir fast nichts und zumal nichts, was irgend eine Aehnlichkeit mit der Kindheitsgeschichte unseres Herrn böte. Wir hören, daß Buddha der Sohn eines reichen Grundbesitzers (von einem König ist noch keine Rede) aus dem Sakya-Stamme war, daß die Mutter, Maya, kurz nach Geburt des Kindes starb, daß der Knabe von einer Stiefmutter auferzogen wurde, einen Stiefbruder und eine durch ihre Schönheit berühmte Stiefschwester hatte, daß er nach Art eines vornehmen Knaben herangebildet wurde, nicht zu Gelehrsamkeit, sondern zur Kriegskunst, daß er gern im Schatten der Bäume sitzend seinen Betrachtungen nachhing, daß er drei schöne Paläste besaß, heirathete und einen Sohn, Rahula, hatte. „Mit diesen spärlichen Zügen ist alles erschöpft, was von Buddha's Jugendleben uns glaublich überliefert ist.“ [1] Alles Andere ist die Erfindung späterer Dichter. Gewiß aber bietet das eben Angeführte nicht den mindesten Anhaltspunkt, um daraus die ersten Kapitel des Evangeliums des hl. Lukas ableiten zu können. Zu einem solchen Versuch kann sich nur albern gewordene Wissenschaft versteigen.

Nehmen wir nun aber an, wir hätten ein Leben Buddha's lediglich aus den ältesten Quellen zusammengestellt, wären wir dann sicher, reine Geschichte vor uns zu haben? Niemand wird das behaupten. Zunächst enthalten schon die ältesten Werke eine Anzahl aus brahmanischen Schrif-

[1] Oldenberg, Buddha, S. 103.

ten herübergenommene Legenden, die sich ohne Schwierigkeiten als bloße Dichtungen kennzeichnen, und das Bestreben bekunden, dem Buddha alles Herrliche beizulegen, was nach indischer Vorstellung zum Leben eines außerordentlichen Mannes gehört. So erklären sich wohl am einfachsten die vielen, auf einen Sonnenmythus deutenden Züge, so der Kampf mit Mara, so die 32 großen und die 80 kleinen Zeichen am Leibe Buddha's, obschon die große Zahl dieser Zeichen wohl erst spätere Zuthat ist. Wieder andere Erzählungen sind jedoch dem Buddhismus eigenthümlich, und diese können am ehesten als geschichtlich aufgefaßt werden, um so mehr als sie meistens Vorgänge berichten, welche sich häufig im Leben indischer Asceten ereignen. Nun aber ist ein Doppeltes möglich: Entweder sind diese Züge wirklich historisch, weil sie eben nichts Außerordentliches sind, oder aber man hat dieselben einfach aus dem Grunde auf Buddha übertragen, weil man glaubte, Buddha's Leben müßte ebenso ausgesehen haben, wie das Leben seiner Jünger. „Mit Sicherheit zu entscheiden, welche von beiden Schlußreihen in jedem Falle die richtige ist, ist schlechterdings unmöglich. Man wird, an diesem Punkte der Untersuchung angelangt, theils rückhaltlos sich in die Grenzen, die hier dem Forschen gesetzt sind, finden müssen, theils wird man sich wenigstens begnügen, für die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit einer der beiden Alternativen sich zu entscheiden, wo es dann natürlich nicht gelingen kann, von den ausschlaggebenden Momenten dasjenige des subjectiven Gefühls ganz zu entfernen.“ [1]

So steht es also mit den ältesten Quellen der Lebensgeschichte Buddha's. Mit vollkommener Gewißheit läßt sich ungefähr nichts aus denselben lernen; mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit kann man ein Lebensbild zusammenstellen, welches nur sehr wenige dem Leben Christi ähnelnde Züge aufweist.

Uebrigens ist sehr wohl zu bemerken, daß wenn wir bisher von den ältesten buddhistischen Werken sprachen, dieß durchaus nicht so verstanden werden darf, als ob diese Werke gleich von Anfang an in Form von geschriebenen Büchern vorhanden gewesen wären. Nichts könnte falscher sein. „Die Schreibkunst war zur Zeit Buddha's und wahrscheinlich noch lange nachher unbekannt. . . . Ja als dieselbe schon allgemein bekannt war, galt es doch als eine Entweihung, sich derselben zur Erhaltung der heiligen Bücher zu bedienen. . . . Die erste Andeutung einer schriftlichen Fixirung der buddhistischen canonischen Schriften findet sich in der be-

[1] Oldenberg, Buddha, S. 92.

kannten Stelle des Dipavamsa (400 n. Chr.), wo die Rede ist von einer Erwähnung derselben in den ceylonesischen Büchern zu Anfang des ersten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Da nun alle unsere Abschriften der buddhistischen Pitakas von den in Ceylon gebräuchlichen abstammen, so kommen nur diese praktisch in Betracht." [1] Ein Beweis, daß es in den ersten Zeiten keine schriftlichen Aufzeichnungen der heiligen Texte in den buddhistischen Klöstern gab, liegt in dem Umstande, daß in den bis in's Kleinste gehenden Verzeichnissen der Dinge, welche ein buddhistisches Kloster haben muß, nie mit einer Silbe von Büchern die Rede ist, noch weniger von Tinte oder Feder oder sonstigem Schreibmaterial. Im Gegentheil ist oft die Rede von der Schwierigkeit, die mündliche Ueberlieferung der heiligen Texte zu sichern; an's Schreiben aber denkt Niemand [2]. Die buddhistischen Geschichtschreiber selbst erzählen, ihre Schriften seien zwischen 86—76 v. Chr. aufgezeichnet worden [3].

Unter diesen Umständen können wir uns nicht wundern, wenn die Gelehrten mit der größten Zurückhaltung von dem historischen Werthe der alten buddhistischen Texte sprechen. M. Müller meint, die Art, wie wir diese Texte als Beweismaterial benutzen müssen, würde für einen Geschichtsforscher, der sich mit römischer oder griechischer Geschichte beschäftigt habe, von keiner Beweiskraft sein [4]. Wenn man dazu noch bedenkt, daß viele von den Geschichtchen, wie sie in dem Vinaya-Pitaka erzählt werden, sich auf den ersten Anblick als bloße Erfindungen kennzeichnen, die nach der Meinung der besten Kenner erst später zu den ursprünglichen Texten hinzugekommen sind [5], so begreifen wir, wie gering der geschichtliche Werth selbst der ältesten buddhistischen Bücher ist, da es beinahe unmöglich ist, zu sagen, welche Theile wirklich alt, und welche bei der spätern Sammlung und Niederschreibung hinzugekommen sind. Der buddhistische Verfasser des Dipavamsa behauptet sogar ohne alle Scheu, die Mönche hätten auf dem großen Concil, auf welchem der Canon festgestellt wurde, die alte Lehre verdreht und ganz neue Sachen in die Pitakas hineingebracht [6]. Dr. Kellogg hat wohl Recht, zu sagen, im Abendlande würden solche Thatsachen genügen, um ein Werk ein für allemal aus der Reihe der geschichtlichen Zeugen zu entfernen. Oder wie könnte man Werke als Geschichtsquellen betrachten, die erst drei bis fünf-

---

[1] Rhys Davids, S. B. E. Vol. XI. p. XXII.
[2] S. B. E. Vol. XIII. p. XXXIII sq. [3] Kellogg S. 45.
[4] S. B. E. Vol. X. p. XI.
[5] S. B. E. Vol. XIII. p. XX sq. [6] Kellogg S. 47 ff.

hundert Jahre nach den Ereignissen, die sie bezeugen sollen, niedergeschrieben wurden, die voll von Fabeln sind, und bei denen alle Garantien für die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Partien fehlen?

Sehen wir uns aber die eigentlichen Lebensgeschichten Buddha's an, auf die man sich meistens und fast ausschließlich zum Zweck einer Vergleichung mit den Evangelien zu stützen pflegt. Wir müssen, um eigentliche Biographien Buddha's aufzufinden, die Pali-Literatur verlassen; denn Lebensgeschichten ihres Stifters haben nur die nördlichen Buddhisten, diese allerdings in großer Anzahl. Professor Beal zählt allein vierzehn chinesische auf[1].

Die berühmteste von allen Darstellungen des Lebens Buddha's ist der Lalita Vistara, ein Theil des buddhistischen Canons von Nepal. Aus dem Sanskrit wurde das Werk in das Chinesische und das Tibetanische übersetzt. Die letztere Uebersetzung (Rgya t'cher rol pa) hat Foucaux in Paris herausgegeben. Er sagt, der tibetanische Text gehöre dem sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung an, der Sanskrit-Text aber sei aus dem ersten Jahrhundert vor Christus. Dazu bemerkt Rhys Davids (Buddhism p. 11), dieß letztere sei eine Behauptung „ohne einen Schein von Beweis", und es sei vollständig ungewiß, wie viel älter der jetzige Sanskrit-Text als die tibetanische Uebersetzung sei. Die verschiedenen Recensionen des Lalita Vistara weichen nämlich so sehr von einander ab, daß es bis jetzt einfach unmöglich ist, zu sagen, welches die ursprüngliche Form sei. Der Herausgeber des Sanskrit-Textes, Radschendralal Mitra, sagt, über das Alter des Buches lasse sich gar nichts Positives mit Sicherheit beweisen. Stanislaus Julien nimmt an, die älteste chinesische Uebersetzung des Lalita Vistara gehöre etwa dem Jahre 70 v. Chr. an, Professor Beal verlegt sie in das Jahr 67—70 n. Chr.[2] In den Hibbert Lectures vom Jahre 1881 (S. 197) sagt Rhys Davids: „Das Werk wurde wahrscheinlich in Nepal verfaßt, und zwar von einem buddhistischen Dichter, der etwa 600—1000 Jahre nach dem Tode Buddha's lebte." Kellogg bemerkt: „Was das Datum dieses Werkes anbelangt, auf das man sich so oft beruft zum Beweise der Uebereinstimmung zwischen der Legende Buddha's und der Geschichte Christi, so tritt bei den competentesten Beurtheilern eine Unsicherheit zu Tage, die sich auf mehrere hundert Jahre erstreckt."[3] Nach Professor

[1] S. B. E. Vol. XIX. p. XVI sqq.

[2] S. B. E. Vol. XIX. p. XVII.

[3] Kellogg S. 41.

Oldenberg hat der Lalita Vistara für die Kritik des Lebens Buddha's denselben Werth, wie die apokryphen Evangelien oder die mittelalterlichen Legendenbücher für das Leben Jesu, und er glaubt, ächte Quellen für ein Leben Buddha's seien nur in der Pali-Literatur zu finden[1]. Der gleichen Meinung ist M. Müller: „Unserer Ansicht nach kann der Geschichtschreiber den Lalita Vistara nicht als Beleg für irgend welche historische Thatsache benutzen, sondern nur als Illustration für einen Glauben, der zur Zeit, als er niedergeschrieben, allgemein verbreitet war.“[2] So steht es also mit der hauptsächlichsten vorgeblichen Biographie Buddha's.

Ein anderes, oft genanntes Werk ist „der Lotus des wahren Gesetzes“ (Saddharmapundarika), das von Burnouf in's Französische und von Kern in's Englische übersetzt wurde. Kern ist unstreitig am ehesten befähigt, dieses Buch zu beurtheilen. Er sagt: „Dieses hervorragend heilige Buch, das in chinesischen Tempeln immer auf dem Altare vor den Götzenbildern liegt, enthält hauptsächlich eine Reihe von Wundererscheinungen und Phantasmagorien, abwechselnd mit Gesprächen, was alles dazu dient, den Sakya Muni in all seiner Herrlichkeit hervortreten zu lassen und den Gläubigen mit Staunen vor diesem vielseitigen, unbegreiflichen Wesen zu erfüllen.“[3] Der geschichtliche Werth des Werkes ist null, der Inhalt nicht selten das gerade Gegentheil des ältern Buddhismus. Nehmen wir z. B. das 14. Kapitel. Buddha zeigt durch ein Wunder seinen Jüngern die große Menge seiner Nachfolger. Auf sein Wort öffnet sich die Erde und hervor treten viele hunderttausende Myriaden Kotis (Koti = zehn Millionen) Bodhisattvas (d. h. solche, die nach dem Buddhathum streben). Jeder der Bodhisattvas hatte eine Schaar von Schülern um sich, so groß wie die Sandkörner von 60 Gangesflüssen. Noch viel mehr Bodhisattvas hatten nur fünfzigmal soviel Schüler, als der Ganges Sandkörner, andere soviel wie 30, 20, 10, 5, 4, 3, 2, 1 Ganges, wieder andere wie $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{6}$, $\frac{1}{10}$, $\frac{1}{20}$, $\frac{1}{50}$, $\frac{1}{100}$, $\frac{1}{1000}$, $\frac{1}{100\,000}$, $\frac{1}{10\,000\,000}$, $\frac{1}{100 \times 10\,000\,000}$ u. s. w. Ganges. Andere hatten nur eine Schaar von hunderttausend Myriaden Kotis Schüler, andere nur hunderttausend, andere nur eintausend u. s. w., andere endlich hatten gar keine Schüler, und deren waren so viele, sie können nicht gezählt, addirt, berechnet, verglichen, gekannt werden durch irgend eine verborgene Wissen-

[1] Oldenberg, Buddha S. 75. [2] Essays, I. S. 183.

[3] Kern, Der Buddhismus, II. S. 509.



schaft[1]. In diesem Stile geht es dann weiter, eine Ungeheuerlichkeit wird auf die andere gehäuft, bloß um zu zeigen, wie all' diese Bodhisattvas den Buddha ehren. Die in Prosa und die in Verse geschriebenen Theile zeigen große Widersprüche, so daß das Werk sich offenbar als eine spätere Compilation herausstellt. Einige Theile stammen aus dem vierten bis sechsten Jahrhundert n. Chr.; es ist aber unmöglich, die Zeit des Entstehens aller einzelnen Theile zu bestimmen. Der älteste Text umfaßte nur 21 Kapitel. Gewisse Zuthaten wurden im dritten Jahrhundert n. Chr. beigefügt. Also muß der ursprüngliche Text damals schon ein gewisses Alter gehabt haben. „Größere Genauigkeit ist für den Augenblick nicht zu erreichen.“[2] Buddha wird in dem Buche dargestellt als „Gott der Götter“ (Devatideva), als der Herr der Welt, der Ewige, Unvergängliche u. s. w., woraus Kern schließt, daß „der Sakya Muni des Lotus ein Ideal, eine Personifikation, nicht aber eine Person sei“[3]. Es ist überhaupt zu bemerken, daß der Lotus wie der Lalita Vistara zum Canon der später entstandenen Mahayanisten gehören, welche von den alten orthodoxen Buddhisten als Ketzer verabscheut wurden.

Die übrigen Lebensgeschichten, auf welche man sich zu berufen pflegt, sind von noch viel geringerer Bedeutung. Das unter dem Titel „Romantische Legende“ von Professor Beal in's Englische übersetzte Werk ist eine um das Jahr 588 n. Chr. verfertigte Ueberarbeitung eines Sanskrit-Werkes. Der chinesische Titel lautet „Fo pen hing tsih king“. Man glaubt, daß das sanskritische Abhinishkramana Sutra zu Grunde liegt; doch ist das nicht sicher[4].

Die von Hardy für sein Manual of Buddhism benutzten buddhistischen Bücher datiren vom fünften bis zum vierzehnten Jahrhundert n. Chr. Das bedeutendste unter diesen Werken ist wohl das erste der Sammlung, welches Buddhaghoscha (aus dem fünften Jahrhundert n. Chr.) zum Verfasser hat. Dasselbe ist ein Commentar zu den Pitakas und soll eine Uebersetzung jener älteren Commentare sein, welche, wie die Sage geht, Mahinda, der Sohn Asoka's, im Jahre 316 v. Chr. von Magadha nach Ceylon brachte und aus dem Pali in's Singalesische übersetzte. Buddhaghoscha machte 800 Jahre später eine Rückübersetzung in das heilige Pali. M. Müller bemerkt über dieses Werk: „Einige Gelehrte, welche über die Geschichte des Buddhismus geschrieben, scheinen geneigt, die

[1] S. B. E. Vol. XXI. p. 282 sq.
[2] Kern in S. B. E. Vol. XXI. p. XVIII sqq.
[3] A. a. O. p. XXVIII. [4] S. B. E. Vol. XIX. p. XXIX.

Fakten, welche in Buddhaghoscha's Commentaren enthalten sind, als rein historisch anzusehen. . . . (Allein) der Begriff einer wortgetreuen Uebersetzung scheint den Orientalen völlig fremd. . . . Beim hellen Tageslichte der Kritik betrachtet, verschwindet der Zauber eines solchen Zeugen wie Buddhagoscha nur zu bald, und was er von Königen und Concilien berichtet, die achthundert Jahre vor ihm existirten, hat für uns nicht mehr Werth, als die Geschichten vom König Arthur, die uns Geoffroy von Monmouth mittheilt, oder als die Berichte des Livius über die ersten Zeiten Roms." [1]

Die von Bischof Bigandet aus dem Birmanischen übersetzte Legend of Gaudama stammt aus dem vorigen Jahrhundert, hat aber ältere Vorlagen benutzt. Dr. Eitel endlich sagt in seinen Lectures on Buddhism (2. Aufl. Hongkong 1873, S. 15 ff.) in Bezug auf die Buddha-Legenden überhaupt: „Von ungefähr allen, die vorgeben, Jahrhunderte vor Christus geschehene Thatsachen zu berichten, läßt sich nicht nachweisen, daß sie früher als im fünften oder sechsten Jahrhundert n. Chr. im Umlauf waren. ... Die früheste geschichtlich nachweisbare Zusammenstellung des heutigen buddhistischen Canons ist die ceylonesische. Der Canon von Ceylon aber wurde mündlich von einer Generation der andern überliefert. Ein Theil wurde aufgeschrieben gegen 93 v. Chr. . . . Der ganze Canon aber wurde erst zusammengestellt und schriftlich fixirt zwischen 412 und 432 unserer Zeitrechnung." Was aber die Manuscripte anbelangt, welche wir von Sanskrit- oder Pali-Texten besitzen, so sagt Burnell, es würde fast unmöglich sein, eines zu finden, welches auch nur fünfhundert Jahre alt wäre [2]. Daß aber die indischen Copisten eifrig besorgt gewesen, nichts an den Texten zu ändern, behauptet kein Kenner, eher ist das gerade Gegentheil sicher.

Vergleichen wir nun mit den Buddha-Legenden unsere Evangelien. Als in unserm Jahrhunderte die protestantische Exegese auf dem von Luther gewiesenen Wege der subjectiven Schrifterklärung bis zu den äußersten Grenzen vorangeschritten und die kritische Schule zur Bekämpfung der Authentie der Evangelien entstanden war, da glaubten die Vertreter dieser Richtung ihres Sieges vollständig gewiß zu sein, sobald sie nachgewiesen hätten, daß die Evangelien erst im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung seien niedergeschrieben worden. Nun wohl, von den Biographen Buddha's reicht kein einziger näher als bis auf zwei oder drei

---

[1] Essays, I. S. 174 f. [2] S. B. E. Vol. X. p. XI.

Jahrhunderte an die Zeit Buddha's heran. Sei man also, wenn die angegebene Regel gelten soll, wenigstens consequent, und gestehe man, daß man sich auf diese Berichte nicht als auf historisch verwerthbare Documente berufen könne.

Unterdessen ist man in Bezug auf die Evangelien auch seitens der kritischen Schule zu der Einsicht gekommen, daß wir wirklich Evangelien aus dem ersten Jahrhundert besitzen, und daß unter allen Umständen das erste Evangelium früher als hundert Jahre nach dem Tode Christi geschrieben worden ist. Thatsächlich aber steht fest, daß die synoptischen Evangelien zwischen dem Jahre 40—70 unserer Zeitrichtung, also nicht über 40 Jahre nach Christi Tod, das Evangelium Johannis aber etwa 70 Jahre nach Christi Tod verfaßt wurden.

Ferner waren die Verfasser der Evangelien entweder Augenzeugen der Ereignisse, die sie berichteten, oder hatten ihre Mittheilungen von Augenzeugen erhalten. Nichts derart ist bei den buddhistischen Erzählern der Fall. Ihre Autorität ist noch geringer, als die eines heute lebenden Protestanten sein würde, der eine Lebensgeschichte Luthers nicht nach schriftlichen Quellen, sondern auf Grund mündlicher Ueberlieferungen verfassen wollte. Jeder begreift, wie weit ein solches Lebensbild von der Wirklichkeit entfernt sein würde. Als die Evangelisten schrieben, lebten noch viele, die Zeugen der erzählten Ereignisse gewesen waren; eine lediglich erdichtete Geschichte Christi wäre also unfehlbar auf Widerspruch gestoßen.

Die Evangelisten schrieben ferner zu einer Zeit und in Ländern, in welchen Geschichtschreibung nicht nur vorhanden, sondern bis zu hoher Vollkommenheit entwickelt war. Die historische Zeit Indiens fängt erst lange nach Buddha an; und die ersten Versuche einer einheimischen Geschichtschreibung, sofern man überhaupt von einer solchen reden kann, liegen noch viel später. Wir finden darum auch in den buddhistischen Schriften Legenden, die aus der brahmanischen Literatur herübergenommen sind, wir finden in einem und demselben Werke Widersprüche der gröbsten Art, der Inhalt ist oft abenteuerlich und abgeschmackt, die Darstellung schwülstig und bombastisch im höchsten Grade. Es ist wahr, auch die Evangelien erzählen Wunder; aber doch nichts, was mit den Taschenspieler- und Zauberkünsten des Buddha irgendwelche Aehnlichkeit hätte. Diese letztern sind sehr oft nichts als zwecklose Schaustücke, wie man sie bei uns zu Lande etwa in einem Cagliostro-Theater suchen würde, während die Wunder in den Evangelien lediglich Werke der erbarmenden Liebe Gottes sind und nie einer hohen sittlichen Bedeutung entbehren. Anstatt des bud-

dhistischen Schwulstes findet sich in den Evangelien eine solche Einfachheit und Treuherzigkeit, daß es auch wohl dem durchtriebensten Betrüger schwer fallen würde, so glücklich die Rolle der unbefangenen Unschuld zu spielen. Mit den buddhistischen Darstellungen haben höchstens gewisse apokryphe Evangelien eine Aehnlichkeit; darum aber hat sich auch das Bewußtsein der christlichen Kirche sofort gegen dieselben erhoben und sie als Betrügereien gebrandmarkt, während die Buddhisten, fern von jeder Ahnung einer Kritik, begierig alle Erzählungen aufgriffen, die zur Verherrlichung ihres Meisters dienlich erschienen.

Soviel steht also fest. Die Erzählungen, auf welche man sich stützt, um an dem Felsen der evangelischen Wahrheit zu rütteln, sind ihrem geschichtlichen Werthe nach, um mit Davids zu reden, Flugsand, auf dem sich höchstens wahrscheinliche Hypothesen, aber kein eigentliches geschichtliches Wissen gründen läßt. „Wenn man daher, wie nur zu viele antichristliche Vertheidiger des Buddhismus gethan haben, seine Augen verschließt für den durchgreifenden Gegensatz zwischen den Evangelien und den buddhistischen Schriften als Geschichtsquellen, obschon davon gerade die ganze Kraft der Beweisführung abhängt, so ist das ein Verfahren, welches kein wirklich wahrheitsliebender Mann billigen kann.“ [1]

Christian Pesch S. J.

Die Aufhebung des Edictes von Nantes.

(Fortsetzung.)

II.

Die Aufhebung des Edictes von Nantes war ausschließlich ein Werk der französischen Regierung und, wie Ranke richtig bemerkt, im Interesse des Gallikanismus unternommen. „Die Opposition gegen die Eingriffe (?) von Rom und die Unterdrückung der protestantischen Confession sind zwei Handlungen, welche einander entsprechen, einander ergänzen. Nicht den Anstrengungen und dem Eifer des allgemeinen Katholicismus, sondern

[1] Kellogg S. 55.

der Idee der gallikanischen Kirche, der französischen Einheit sind die Protestanten in Frankreich zum Opfer gefallen." [1]

Wir finden daher unter dem höhern französischen Clerus keinen, welcher das Vorgehen der Regierung mit Entschiedenheit getadelt hätte. In feigem Servilismus hatte man für die Schritte Ludwigs nur Beifall; im besten Falle schwieg man.

Denselben Vorwurf machte man bei Gelegenheit des vorjährigen Centenariums auch Innocenz XI., und der Jesuitenpater de la Chaise soll sogar den König zur Verfolgung der Calvinisten bewogen haben. Allein diese Vorwürfe sind unberechtigt. P. de la Chaise hat sich mit der Aufhebung des Edictes von Nantes in keiner ihn bloßstellenden Weise beschäftigt, Innocenz XI. aber hat dieselbe geradezu verworfen. Wir beginnen mit ersterem.

P. François de la Chaise, Provinzial der Lyoner Ordensprovinz, bekleidete vom Jahre 1674 bis 1705 das wichtige Amt eines königlichen Beichtvaters. Er stand bei Freund und Feind in hohem Ansehen und genoß das Vertrauen seines Monarchen in vorzüglichem Grade. Die allgemeine Beliebtheit, deren er sich erfreute, verdankte er größtentheils seinem milden und anziehenden Charakter. Saint-Simon, dessen satirische Feder gewiß die Wahrheit schreibt, wenn sie einen Jesuiten lobt, schildert ihn folgendermaßen: „P. de la Chaise besitzt zwar nur mittelmäßige Geistesanlagen, aber einen gutmüthigen Charakter. Ehrlich, gerade, klug, sanftmüthig, gemäßigt, ein großer Feind aller Angeberei, alles Gewaltthätigen, alles Prunkhaften, vereinte er mit seiner hohen Würde Redlichkeit und Menschenfreundlichkeit. Er war stets, so oft man mit ihm zu verhandeln hatte, höflich, bescheiden und sehr ehrfurchtsvoll. Man stellt ihm das Zeugniß aus, daß er verbindlich war, gerecht, nicht rachsüchtig noch unternehmend; er war zwar ein Jesuit, aber kein wüthiger und kriechender. Der König berichtete von ihm eine Anekdote, welche für beide gleich ehrenvoll ist: ‚Ich machte ihm eines Tages den Vorwurf, daß er viel zu gut sei. Er antwortete mir: Sire, nicht ich bin zu gut, sondern Majestät sind zu hart.'" [2]

So beschreibt uns Saint-Simon den Jesuiten de la Chaise, und mit ihm stimmen überein Spanheim [3], der Gesandte des Kurfürsten von

[1] Französische Geschichte, Bd. III. S. 545.

[2] Mém. du duc de Saint-Simon, IX. 18. 21.

[3] Relation Spanheims: „Il avait fait paraître un esprit doux, traitable, modéré" (Ranke, Französische Geschichte, III. 530).

Brandenburg, Duclos[1], ein frivoler Lebemensch, Freund Voltaire's und Mitglied der Akademie (1704—1772), und Vauxcelles[2], welcher die höchst oberflächlichen geheimen Memoiren Duclos' durch Noten berichtigte. Letzterer fügt der von Duclos gegebenen Schilderung des Paters ausdrücklich hinzu: „Niemand haßte ihn, selbst die Sectirer nicht. Ein Protestant widmete ihm sogar ein Buch. Ich entsinne mich nicht mehr, wer der Protestant war[3], welcher ihm ein Werk widmete; allein ich habe die Widmung selbst gelesen; dieselbe war keineswegs der Ausdruck einer Schmeichelei, sondern einer aufrichtigen Ehrenbezeugung."

Ich frage nun, ist es überhaupt wahrscheinlich, daß ein so milder Mann, der keinem Furcht einflößte, der die Sanftmuth und Menschenfreundlichkeit selbst war, Ludwig XIV. zu seinem blutigen Verfahren gegen die Protestanten gereizt haben soll? Eine solche Annahme, ruft Droux aus, „heißt den Charakter des P. de la Chaise völlig mißkennen"[4].

Nichtsdestoweniger schreibt Schott[5], unbekümmert um den Charakter eines Mannes, welcher selbst seinen Gegnern Achtung gebot, er habe im Beichtstuhle, wo er die Gewissensbisse des Königs über frühere Verirrungen durch den Hinweis auf seinen jetzigen Glaubenseifer beschwichtigte, mit allen Kräften an der Unterdrückung der Calvinisten gearbeitet.

Um für diese schwere und einem katholischen Priester gegenüber ehrenrührige Anklage einen Beweis zu finden, sucht man in der Schrift Schotts umsonst. Wir gaben uns daher die Mühe, die Quelle des genannten Autors selbst zu finden, und stießen dabei auf ein altes Pamphlet vom Jahre 1688[6], dem Schott vielleicht seine Darstellung entnommen hat. Dieses Schriftstück ist seiner äußern Form nach ein Brief, welchen P. de la Chaise an seinen Ordensbruder, den Beichtvater des Königs Jakob von England, P. Petre, geschickt haben soll. Darin berichtet P. de la Chaise, König Ludwig habe sich ein schweres sittliches Verbrechen zu Schulden kommen lassen und er [der schlaue Jesuit!] habe diesen Seelen-

---

[1] Mém. secrets de Duclos. Collect. Michaud, XXXIV. 472. [2] Ebds.

[3] Wir vermuthen nach Crétineau-Joly's Angabe, daß es der Protestant Spon war. Dieser widmete nämlich P. de la Chaise seine Reiseberichte.

[4] Hist. ecclésiast. de la cour de France, II. 531.

[5] Dr. Theodor Schott, Die Aufhebung des Edictes von Nantes im October 1685. S. 72. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. 10. Halle 1885.)

[6] Copia desjenigen Sendschreibens | welches der P. la Chaise | Beichtvater des Königs von Frankreich | 2c. An P. Petersen | Beichtvater des Königs von England | 2c. abgehen lassen. Aus dem Niederteutschen wahren Original in die Hochteutsche Sprache gesetzet Von Guidewaldo Wagenhalß. Cöln | Anno 1688.

zustand des Monarchen klug zu seinen protestantenfeindlichen Plänen zu benutzen gewußt; er habe nämlich seinem Pönitenten so lange die Absolution verweigert, bis dieser ihm die Vollmacht eingeräumt habe, alle Calvinisten zu ermorden:

„Mich hat es viel Drauungen und Versprechungen gekostet,“ so heißt es in dem angeblichen Briefe, „bis daß er (Ludwig) mir ein Briefgen unter seiner Hand und Siegel gabe | alle Hugenotten auff einen Tag umb den Halß bringen zu lassen | sobald als ich nun diese gewünschte Commission hatte | stelte ich einen Tag fest | da es ins Werk gerichtet werden solte | und machte unterdessen vielle 1000 Schreiben fertig | dieselbe auff einen Tag und Abend zugleich mit der Post durch ganz Frankreich zu senden.“

Zum Glück wird die Jesuitenintrigue durch den Prinzen Conti noch zeitig vereitelt. Der König hatte über seine Handlungsweise Skrupel empfunden und Conti Alles mitgetheilt. Conti faßte de la Chaise an der Post ab, als dieser die „viellen 1000 Schreiben“ aufgeben wollte, und erzwang, indem er ihm „den Degen auff die Brust“ setzte, die Herausgabe sowohl der Briefe als der königlichen Ordre. P. de la Chaise ließ den König diese That Conti's und seine eigene Schwäche schwer empfinden: „so mußte er mich mit gewundenen Händen umb Vergebung bitten | ehe ich ihm absolvirte | und dieweil ich verspührte daß seine Affection und Gewohnheit der Güte | gegen mich noch nicht vermündert war (?!) | sondern daß ich noch ebenso viel alß zuvor bey ihm vermochte | hielte ich die Sache beständig auff | und stellete ihm dieselbe vor alß eine große Sünde | so ich ihm nicht vergeben | sondern durch eine solche gute That von dergleichen Gewichte gebüßet und versöhnet werden könte. Worauff er mich endtlich fragte | was er den thun müste | ich antwortete | alle Ketzer mußten auß seinem Lande außgerottet werden; Alß nun S. Majest. sahe | daß sie anders keine Ruhe vor mir hätten | so haben dieselbe mir und allen Geistlichen wol zehenmahl jedoch mit dieser expressen Condition überlassen | daß wir sie nicht | gleich alß daß vorige Vornehmen war masacriren | sondern dieselben bekehren und mit Gewalt zwingen sollten | Römisch Catholisch zu werden | zu welchem Ende er unß die Dragonner zugabe | sich uns derselben | alß eines sonderbahren Mittel zu Außführung dieser grossen Bekehrung zu bedienen | umb dieselbe dahin zu kommandiren | wo wir selbige möchten von nöthen haben. Alß wir nun diese Commission hätten | richteten wir unsere practiquen ins Werk | und ist E. E. nicht unbekannt | wie solche außgeschlagen.“

So weit die Quelle, aus welcher wohl Schott direct oder indirect seine Anklage geschöpft hat. Uns auf eine Kritik derselben einzulassen, halten wir für überflüssig, da Leibniz dieselbe bereits gerichtet und der gebührenden Vergessenheit anheimgegeben hat[1].

Verlassen wir dieses Gebiet und wenden wir uns zu einem Zeugen, auf welchen wir vertrauen können, zu dem bekannten Abbé de Choisy. Choisy, ein Zeitgenosse des P. de la Chaise und eingeweiht in das politische Getriebe der großen Welt, schreibt vor allen anderen dem Kriegsminister Louvois die Maßregeln zu, welche man gegen die Protestanten ergriff, und bezeichnet diesen geistig wenig veranlagten, aber um so mehr energischen und ehrgeizigen Soldaten als die treibende Kraft bei der Ausführung von Ludwigs Plan. Pélisson, de la Chaise und der Erzbischof von Paris, Harlay, hingegen werden von Choisy als die Männer hingestellt, welche allen Gewaltmaßregeln abhold gewesen seien und ihre Ansicht in Privatunterredungen dem Könige mitgetheilt hätten. Diese geheimen Zusammenkünfte erregten den Verdacht des über seinen Einfluß eifersüchtig wachenden Louvois. „Louvois," so bemerkt de Choisy, „wollte diesen Unterredungen, welche seinen Verdacht erregten, ein rasches Ende bereiten; ohne viele Umstände (sans tant de façons) drängte er daher mit aller Entschiedenheit auf den Widerruf des Edictes von Nantes."[2]

Der Bericht Choisy's ist allerdings der einzige positive Beweis, welchen wir zur Rechtfertigung des P. de la Chaise ermitteln konnten; die Quellen schweigen, sie wissen von einer Mitwirkung des Jesuiten bei dem Vernichtungskampfe Ludwigs gegen die Hugenotten **nichts**, und dieses Schweigen ist beredter als Worte. E. Michaud, Professor in Bern, hat über Innocenz XI. ein vierbändiges Werk[3] geschrieben; mit dem Haß eines abgefallenen Priesters hat er die Akten des Ministeriums für auswärtige Angelegenheiten durchsucht; 86 Bände in 4° nimmt allein die Correspondenz mit der römischen Curie in Anspruch. Und was ist das Resultat Michauds in Betreff des Jesuiten? Hören wir ihn selbst:

---

[1] „Les gens veritablement habiles ne s'amusent gueres à ces fictions que le plus souvent on les reconnoist; témoins ces pauvres lettres, qu'on a publiées sous les noms des Pères de la Chaise et Peiters (Petre) où j'ay reconnu manifestement quelques pensées copiées de Monsieur Jurieu" (Leibniz an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels; bei Rommel, II. 191).

[2] Mém. de Choisy. Coll. Pétit, LXIII. 284; bei Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jés., IV. 420.

[3] Louis XIV et Innocent XI. Paris 1882.

P. de la Chaise „spielte eine große Rolle bei der Aufhebung des Edictes von Nantes“. Denn „einen Monat nach diesem Ereignisse schrieb er an P. Fabri, daß die Gesellschaft Jesu 5—600 Missionäre für die Bekehrung der Häretiker gestellt habe; man berechne die Zahl der Convertiten auf 6—700 000; 250 Kirchen seien im Bau begriffen“ [1]. Das ist Alles. Wahrhaftig, wir brauchen für die Ehre des königlichen Beichtvaters nicht besorgt zu sein, wenn ein Jesuitenfeind wie Michaud aus 86 Bänden nur diesen einen Grund zur Verdächtigung herausklügeln konnte [2].

Noch geringere Schwierigkeit, als die Rechtfertigung des P. de la Chaise, bietet diejenige Innocenz' XI. Gesteht ja doch selbst Ranke unumwunden: „Auch hat man wohl gesagt, Innocenz sei damit (mit der Ausrottung der Hugenotten) einverstanden gewesen. Aber in der That ist das nicht so. Der römische Hof wollte jetzt mit einer Bekehrung durch bewaffnete Apostel nichts zu schaffen haben: dieser Methode habe sich Christus nicht bedient; man müsse die Menschen in die Tempel führen, aber nicht hineinschleifen.“ [3]

Die Beweise für die Unschuld des Papstes entnehmen wir ausschließlich zeitgenössischen Quellen und ordnen dieselben, soweit der Zusammenhang es erlaubt, nach ihrer chronologischen Aufeinanderfolge.

Das erste Zeugniß ist vom 27. Juni 1685, fällt also noch vor die Aufhebung des Edictes von Nantes. Es findet sich in dem Blatte „Nouvelles du temps“ und berichtet, daß der Papst durch seinen Nuntius Ranuzzi gegen die Unterdrückung der Protestanten Verwahrung eingelegt habe: „In seiner letzten Audienz, welche der Nuntius beim Könige hatte, sprach er von den Kirchen, welche man in Frankreich zerstörte, und von den Edicten und Declarationen, welche man gegen die Calvinisten erließ; diese Maßregeln brächten in Deutschland sehr schlimme Folgen hervor,

---

[1] A. a. O. IV. 392.

[2] Schon seit dem Beginne der Regierung Ludwigs XIV. beschäftigten sich die religiösen Orden sowohl wie der Weltclerus mit der Bekehrung der Häretiker. Auch die Gesellschaft Jesu betheiligte sich an diesem eminent apostolischen Unternehmen und zeichnete sich ehrenvoll aus. Fénelon, welcher längere Zeit die Missionen in Poitou leitete, schrieb am 7. Februar 1686 an den Minister Seignelay, er hoffe, daß nach den guten Anfängen, welche er bewirkt, gute und in der Tugend der Sanftmuth ausgezeichnete Prediger sein Werk vollenden würden. Dann schlägt dieser „Apostel der Sanftmuth“ ausdrücklich die Jesuiten vor (Bausset, Vie de Fénelon. Coll. Migne: Fénelon, p. 55). Mit den sogen. „gestiefelten Missionen“ haben diese rein geistlichen Missionen nichts gemein.

[3] Päpste, III. 169.

weil sie den protestantischen Fürsten zum Vorwande dienten, dem Kaiser Truppen und Geld zum Kriege gegen die Ungläubigen zu versagen." [1]

Von der gleichen Audienz sprechen auch die Nachrichten, welche der englische Botschafter nach London schickte. Daselbst heißt es:

„Paris, 20./31. Juni 1685. Der Nuntius hat theilweise beim Könige Erfolg gehabt; es gelang ihm nämlich, das Nationalconcil zu hindern, ein Glaubensbekenntniß aufzustellen; was aber seinen andern Zweck angeht, Seine Majestät zu überreden, andere Mittel bei der Hugenottenbekehrung zu ergreifen, als diejenigen sind, deren man sich jetzt bedient, so hatte er keinen Erfolg. Da man fand, daß in Béarn die Soldaten in zwei Monaten schon mehr bekehrt haben, als die Priester in sechs, so wird der Befehl gegeben werden, die gleiche Mission auch an andere Orte zu senden." [2]

Der Papst hatte also durch seinen Nuntius in Paris gegen die Politik Ludwigs Protest erhoben. Schon diese Thatsache allein bezeugt, daß zwischen Paris und der Curie über die Protestantenfrage Verhandlungen müssen stattgefunden haben; und in der That, der diplomatische Briefwechsel, wie ihn Michaud in seinem Werke über Innocenz XI. zum Theil gegeben hat, bestätigt diese Vermuthung und wirft auf die Haltung des Papstes ein glänzendes Licht.

Am 12. October 1685 hatte Ludwig von Fontainebleau aus einen Bericht über die Bekehrungen im Languedoc an seinen Gesandten in Rom, den Herzog Estrées [3], geschickt, offenbar in der Absicht, daß dieser dem

[1] Bei Gérin, L'assemblée du clergé de 1682, p. 318.

[2] Record Office. France 1685. n. 314.

[3] Hannibal II., Herzog von Estrées, war vom Jahre 1672 bis zu seinem Tode (1687) französischer Gesandter in Rom. Seine Befähigung war keine große; er war weder Diplomat noch Theologe, noch besaß er natürlichen Scharfblick. Dieser Mangel persönlicher Gaben wurde indessen reichlich ersetzt durch die seltenen Talente seines ihm beigegebenen Bruders, des Cardinals Cäsar von Estrées († 1714), welcher mit dem Titel eines protecteur des affaires de France die Geschäfte der Gesandtschaft thatsächlich leitete. Ludwig XIV. und dessen Politik ganz ergeben, erfreuten sich die beiden Brüder, insbesondere der Cardinal, der höchsten Gunst ihres Monarchen, welche so weit ging, daß ihnen stets kirchliche Pfründen zu Gebote standen, um ihre Schulden zu bezahlen. Da wir mehrmals die Depeschen dieser beiden Männer anführen werden, halten wir uns für verpflichtet, unsere Leser gleich Anfangs zu warnen, den Werth dieser Schriftstücke nicht zu überschätzen. Die Aktenstücke der Gesandtschaften sind ihrer Natur nach nicht immer die zuverlässigsten Quellen; ganz besonders gilt dieß von den Berichten der Gesandten Ludwigs XIV. und am allermeisten von denen der beiden Estrées. Um sich in der Gunst Ludwigs zu erhalten, wie ihre enormen Schulden es nahe legten, verstanden sie sich dazu, Ludwig in jeder Weise zu schmeicheln, sich un-

Papste ein herrliches Bild von dem religiösen Eifer des Königs entwerfe. 182 000 Anhänger der reformirten Religion hätten sich bekehrt, mehr als 3/4 der gesammten protestantischen Bevölkerung; der göttliche Segen ruhe sichtbar auf dem Unternehmen. Estrées that sein Möglichstes, um den Papst für Ludwig einzunehmen; allein Innocenz erwiederte, seine Absichten und seine Wünsche seien ja bereits genügend bekannt. Ein allgemeiner, frostiger Dank war alles, was der Gesandte erreichte [1].

Wie wenig befriedigt Ludwig von diesem Danke war, erhellt aus seinem Briefe vom 19. October. In verstimmtem Tone hebt er darin alle Opfer hervor, welche er bislang für die Ausbreitung des Katholicismus in Frankreich gebracht, und wendet sich dann gegen Innocenz: „Seine Heiligkeit aber, weit entfernt, mir den Beistand zu leisten, welchen ich mir von einem für die Ehre Gottes und das Wohl der Religion so begeisterten Papste versprach, läßt die Kirchen ohne Hirten zu einer Zeit, wo man derselben so sehr bedarf, und verweigert den von mir ernannten Bischöfen die Approbationsbullen." [2] Zunächst handelt diese Stelle allerdings nur von den widerrechtlich eingesetzten Bischöfen, allein da der König selbst, um mit seinen gallikanischen Bestrebungen bei dem Heiligen Stuhle durchzudringen, immer wieder auf seinen Eifer in der Hugenottenfrage hinweist und seine vermeintlichen Verdienste für die katholische Kirche hervorhebt, läßt sich aus der Verstimmung, mit welcher seine Briefe abgefaßt sind, mit Recht der Schluß ziehen, diese Verdienste seien in Rom nicht so gewürdigt worden, wie er erwartet hatte.

Am 9. November kam der Unmuth Ludwigs zum vollen Ausbruch. „Man wird Grund zum Zweifel haben," schreibt er an den Gesandten Estrées, „ob dieses große Unternehmen (die Aufhebung des Edictes von Nantes) ihm (dem Papste) besonders am Herzen liege." [3]

Indessen versuchte der Cardinal Estrées, wie früher durch den Hinweis auf Karl den Großen, so jetzt durch den Vergleich mit Constantin und Theodosius, seinen Monarchen zu trösten. Er (Estrées) verzweifle noch nicht ganz und werde noch einmal den Papst zu gewinnen suchen. Allein in seiner Antwort vom 29. November klagt der König abermals:

---

entbehrlich zu machen und darum mit Scheinerfolgen zu prunken, Worte zu verdrehen, Personen und Thatsachen unwahr zu schildern. Wir befleißigten uns daher bei der Auswahl der angezogenen Texte der größten Umsicht und nahmen nur solche auf, die mit anderen Notizen irgendwie übereinstimmten.

[1] E. Michaud, Louis XIV et Innocent XI. Tom. IV. p. 502.

[2] Ebds. S. 502. 503. [3] Ebds. S. 503. 504. 505

„Es ist zum Erstaunen, daß der Erfolg meiner Sorgen und meiner Bemühungen für die Ausrottung der Häresie im ganzen Gebiete meines Reiches so wenig Eindruck auf das Gemüth Sr. Heiligkeit macht."

Der Cardinal Estrées war inzwischen unermüdlich thätig. Er legte es dem Minister Innocenz' XI., Cardinal Cibo, einem Pensionär des französischen Hofes, nahe, wie sehr die Ehre Sr. Heiligkeit es verlange, daß man in besonderer Weise die Aufhebung des Edictes von Nantes feiere als ein Ereigniß, welches für den Heiligen Stuhl so vortheilhaft sei und die Regierung Sr. Heiligkeit mit so viel Glanz umgebe. Auch die Cardinäle Carpegno und Lauria unterstützten Cibo in diesem Sinne, und es scheint, daß der Papst, von den Cardinälen gedrängt, seine Zustimmung zu einem Feste wirklich gegeben hat; wenigstens meldet der Cardinal, der Ceremonienmeister und Cibo seien beauftragt, die nöthigen Vorkehrungen zu treffen[1]. Allein schon am 27. November muß er berichten, daß der Papst unpäßlich geworden und es abgelehnt habe, Eingehenderes anzuordnen; er wolle von Festlichkeiten nicht einmal reden hören. Ludwig empfand diese Weigerung Innocenz' XI. sehr tief: „Man sollte doch meinen," schrieb er am 27. December, „der Anfang einer kleinen Unpäßlichkeit sei kein hinreichender Grund gewesen, um diese öffentlichen Festlichkeiten hinauszuschieben, wenn Se. Heiligkeit wirklich davon durchdrungen gewesen wäre, daß Sie solche einem so großen und für den Heiligen Stuhl so vortheilhaften Ereignisse schuldete."[2]

Mit diesen durchaus officiellen Aktenstücken der diplomatischen Correspondenz mit dem Heiligen Stuhle stimmen anderweitige Privatnachrichten aus derselben Zeit genau überein. Um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, gaben wir die genannten Briefe und Depeschen als ein Ganzes, und fahren daher in unserem weitern Beweisgang mit dem Briefe des Benedictiners Michel Germain, welcher am 18. September verfaßt wurde, fort. Daselbst heißt es: „Die Wunder, welche man in Frankreich gegen die Häretiker gewirkt hat, werden hier sehr kalt aufgenommen."[3]

Die „Nouvelles du temps" aber (vom 27. October) sagen noch mehr: „Der Papst nimmt die Kunde von all den Bekehrungen, welche

---

[1] Bericht Estrées' vom 20. November 1685 (Mich. 489).

[2] Ebds. Michaud selbst spricht bei dieser Stelle die Vermuthung aus, die besagte Krankheit Innocenz' sei wohl mehr diplomatischer als physischer Natur gewesen.

[3] Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon. Paris 1846. I. 127.

in Frankreich stattfinden, nicht gut auf; er hat sogar gesagt, man lege einen Irrthum ab, um in einen andern zu fallen." [1]

Am 3. November drücken sich dieselben „Nouvelles" womöglich noch schärfer aus: „Der Papst," so schreiben sie, „kann sich nicht einverstanden erklären mit der Art und Weise, wie man in Frankreich Bekehrungen macht, und sagt: Dieß heiße sich in die Machtsphäre der Kirche eindrängen." [2]

Auch in Frankreich selbst fand die entschiedene Haltung des Papstes ehrenvolle Anerkennung. So belobt sogar Arnauld in einem Briefe an seinen Freund Duvaucel vom 13. December den Papst, weil er keine Festlichkeiten zum Danke für die Aufhebung des Edictes gestatten wolle: „Ich glaube, daß man in Rom ganz recht gehandelt hat, wenn man wegen des Widerrufs des Edictes von Nantes keine öffentlichen Freudenbezeugungen veranstaltete; denn da man etwas gewaltsame Wege dazu eingeschlagen hat, wiewohl dieselben nach meiner Ansicht nicht ungerecht waren, ist es besser, sich dessen nicht zu rühmen." [3]

Ebenso äußert sich der schon angeführte Michel Germain. Er schreibt nämlich am 24. December 1685 von Rom an Claude Bretagne: „Man sagt, man werde nichts thun, was als Ausdruck der Freude des Papstes über die Aufhebung des Edictes gelten könnte" [4] — und am 22. Januar 1686: „Man spricht nicht mehr davon, öffentliche Freudenfeste wegen der Bekehrung unserer Hugenotten zu veranstalten." [5]

Also keine Feste. Auch der Franzose Le Gendre, welcher sich ebenfalls in Rom aufhielt, stellt durchaus in Abrede, daß Innocenz XI. über die gewaltsame Unterdrückung der Protestanten irgendwelche Freude empfand. Er schreibt: „Man wird es kaum glauben, und dennoch ist es wahr: Wie sehr sich die Katholiken auch gefreut haben mögen über ein so glückliches Ereigniß, in Rom freut man sich keineswegs und Innocenz XI. weniger als irgend ein anderer; er sagt, um sich zu entschuldigen, daß er weder den Beweggrund noch die Mittel billigen könne, mit denen man diese Bekehrungen zu Tausenden bewerkstelligt habe, da keine einzige derselben eine freiwillige sei." [6]

Sehr werthvolle Beweisstücke finden sich ferner in den Correspondenzen der Königin Christine, welche ihrer Conversion halber der Krone

---

[1] Bei Gérin, L'assemblée de 1682, p. 319. [2] Ebds.

[3] Bausset, Vie de Bossuet; bei Migne, Bossuet, I. 567.

[4] Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon, p. 192.

[5] Ebds. S. 209. [6] Gérin, L'assemblée de 1682, p. 319.

Gustav Adolphs entsagt hatte und um die Zeit der Aufhebung des Edictes von Nantes sich in Rom aufhielt. Talon, der Generaladvokat des Pariser Parlamentes, hatte an sie geschrieben, um ihre Ansicht über das Vorgehen der Regierung gegen die Reformirten zu vernehmen.

„Es liegt nahe," sagt O. Klopp, „daß die Königin in einer Angelegenheit dieser Art nicht gehandelt haben wird ohne den Rath und die Zustimmung des Papstes, so daß wir in der Antwort nicht bloß die Königin selber vernehmen, nicht bloß ihr eigenes Urtheil, sondern wie dasselbe in Inhalt und Form gutgeheißen ist von Innocenz XI." [1]

Das Schreiben ist datirt von Rom, 2. Februar 1686, und lautet seinem Hauptinhalte nach also: „... Da ich mich offen zu dem Grundsatze bekenne, weder zu fürchten noch zu schmeicheln, so sage ich Ihnen freimüthig, daß ich kein festes Vertrauen habe auf den Erfolg dieses großen Planes, und daß ich mich durchaus nicht darüber so freuen kann, als wäre er ein für unsere heilige Religion vortheilhaftes Unternehmen. ... Soldaten sind sonderbare Apostel. ... Leider sind diese Unglücklichen (die Protestanten) im Irrthume geboren, aber darum haben sie doch eher auf unser Mitleid Anspruch, als daß wir sie hassen. ... Ich sehe jetzt Frankreich an wie einen Kranken, dem man Arm und Bein amputirt, um ihn zu heilen von einem Uebel, welches bei geringer Geduld und Milde völlig gewichen wäre. ... Gewiß ist kein Bemühen so löblich wie dasjenige um die Bekehrung der Häretiker; aber das Verfahren, welches man dort (in Frankreich) einschlägt, ist sehr neu, und weil unser Herr zur Bekehrung der Welt sich nicht dieser Methode bedient hat, kann sie nicht die beste sein. ... Meinen Sie denn, daß es an der Zeit ist, die Hugenotten zu bekehren ... jetzt, wo man in Frankreich so offenbar sich auflehnt wider die Achtung und den Gehorsam, welche wir der römisch-katholischen Kirche schuldig sind? ... Niemals hat die unheilvolle Freiheit der gallikanischen Kirche näher an die Rebellion gestreift, als jetzt. ... Ja, nach meiner Ansicht müssen diese Leute (die Häretiker) sehr erstaunt gewesen sein, so bald nachher die Verfolgung über sich kommen zu sehen von denjenigen, deren Anschauungen über diesen grundlegenden Punkt (des Gehorsams gegen den Römischen Stuhl) unserer Religion so nahe verwandt zu sein schienen mit den ihrigen."

Dieselbe Königin Christine schrieb noch einen andern Brief, an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Derselbe ist datirt von Rom

[1] Onno Klopp, Fall des Hauses Stuart. III. 104.

im Juni 1686 und spricht ebenfalls zu Gunsten des Papstes: „Ich bedauere die Unglücklichen, welche man überall so grausam verfolgt; allein nicht weniger Mitleid habe ich mit jenen, welche sich die Grausamkeit, mit der sie diese Unglücklichen verfolgen, zum Verdienst und zum Ruhme anrechnen. Ich bitte Gott von ganzem Herzen, daß dieser falsche Triumph der Kirche ihr nicht eines Tages bittere Thränen kosten möge. Zum Ruhme Roms jedoch soll man wissen, daß hier kein Mensch von Geist und Verdienst, niemand, der von wahrem Eifer beseelt ist, sich von Frankreich hintergehen läßt, ebenso wenig wie ich.“ [1]

Den Schreiben der Königin Christine reiht sich naturgemäß ein Aktenstück an, welches unsere Behauptung, die Tochter Gustav Adolphs habe in ihren Briefen nur die Gesinnungen des Papstes ausgesprochen, klar zu beweisen scheint. Dasselbe ist den „Réflexions sur le plaidoyer de M. Talon“ (1688) entnommen [2] und verwahrt sich entschieden gegen die Behauptung, welche am 26. December 1687 der Generaladvokat Denis Talon aufgestellt hatte, Frankreich habe durch seine Hugenottenpolitik der Kirche einen wesentlichen Dienst geleistet.

„Die Wiedervereinigung aller französischen Protestanten mit der römischen Kirche,“ ließ der Papst auf die wüthenden Ausfälle des Generaladvokaten Talon erwiedern, „ist ohne Zweifel ein Werk, welches dem Könige unsterblichen Ruhm bereitet haben würde, wenn die Art und Weise der Ausführung das Unternehmen nicht verdorben hätte. Der Papst hätte es nicht unterlassen, nicht bloß durch Worte, sondern auch durch die That und durch Verleihung neuer Gunsterweisungen den großen Dienst, welchen S. M. der römischen Kirche erwiesen haben würde, anzuerkennen. Die Kirche und alle ihre Diener würden durch neue Zeichen der Achtung und Ehrfurcht den Beweis geliefert haben, wie sehr sie einem Fürsten gegenüber verpflichtet seien, welcher mit so viel Kraft und Energie die Zahl ihrer Kinder vermehrt und in ihren Schooß, dem man sie gegen Recht und Billigkeit entrissen, zurückgeführt hätte. Allein der Papst, die Kirche und deren erleuchtete

[1] Bei v. Rommel, Leibniz und Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, I. 157. „Cependant pour la gloire de Rome il faut savoir, que tout ce qu'il-y-a ici de gens d'esprit et de mérite, qui sont animés d'un vrai zèle, ne sont non plus que moi les dupes de la France.“ Schott, welcher diesen Brief citirt, führt nur den zweiten Satz an; den Satz „Zum Ruhme Roms“ läßt er aus. Siehe Schott, Die Aufhebung des Edictes von Nantes, S. 120.

[2] Revue des questions historiques. XXIV. 1878. 2 p. 440. — Gérin, L'assemblée de 1682, p. 320.

Diener wissen, daß eine Vermehrung des Volkes nicht immer auch ein Wachsthum der Freude bedeutet, gemäß den Worten: Multiplicasti gentem, sed non magnificasti laetitiam. Sie besitzen zu viel Unterscheidungsgabe, als daß sie sich über eine äußerliche und scheinbare Bekehrung von ungefähr zwei Millionen Personen besonders freuen könnten, welche ihrer Mehrheit nach nur in den Schooß der Kirche zurückkehrten, um dieselbe durch eine Unzahl von Sacrilegien zu beflecken und ihr Heiligstes zu entweihen; denn sie bekennen sich zur römischen Religion, ohne ihre Gesinnungen zu ändern."

Auch der venetianische Gesandte Girolamo Venier sagt in seinem Berichte vom 4. Juli 1689: „Bei dem Bekehrungsversuche der Hugenotten mißfiel es dem Könige, daß er vom Papste nicht in der Weise gelobt wurde, wie er es hoffte, und der Papst nahm es übel auf, daß der Versuch ohne ihn gemacht und mit den bekannten Gewaltmitteln ausgeführt ward." [1]

Die Thatsache, daß Innocenz XI. die Hugenottenpolitik Ludwigs verabscheute, war übrigens in Frankreich so bekannt, daß selbst die schöne Kunst von ihr Notiz nahm. In einer seiner poetischen Episteln an den Prinzen Conti und den Herzog Vendôme theilt nämlich La Fontaine als Neuigkeit aus Italien Folgendes mit:

Mit dem Papste geht es immer
Leider alle Tage schlimmer.
Klären Sie mir den Verlauf
Dieser Krankheit einmal auf.
Heil'ge Väter sonst gerechter
Wurden, aber niemals schlechter.
Uns ist dieser „Heil'ge Vater"
Weder heilig noch ein Vater.
Was wir thun zum vollen Siege
Ueber diese Lügenlige (die Hugenotten),
Bringet ein als einz'gen Lohn
Seiner Kirche ält'stem Sohn
Seinen Groll nur ... [2]

---

[1] „Nell' opera tentata della conversione degli Ugonotti dispiacque al re non riportar dal Pontefice la lode sperata, e ricevette il Papa in mala parte, che fosse intrapresa senza sua partecipazione ed eseguita coi noti rigori" (Barozzi e Berchet, Le relazioni degli stati europei lette al senato dagli ambasciatori Veneti nel secolo XVII. Venezia 1863. Serie II. Francia, vol. III. 469).

[2] Le Pape empire tous les jours;
Expliquez, seigneur, ce discours

Später äußert sich La Fontaine noch beißender:

> Ritter Herr von Silleri
> Sagt von diesem Papste hie,
> 's wär' für's Land ein wahres Glück,
> Würde er ein Katholik
> Und King James ein Protestant,
> Welches Wort ich trefflich fand[1].

(Schluß folgt.)

A. Genelli S. J.

Aus dem Leben einer Ameise[2].

Ich bin eine kleine, grauschwarze Emse und heiße Formica fusca. Ihr Menschen des 19. Jahrhunderts zeigt großes Interesse an uns Ameisen; ihr beobachtet uns fleißig und schreibt viel über uns. Das ist schön und freut uns sehr. Aber als Ameise weiß ich doch noch besser als eure besten Beobachter, wie es bei uns aussieht und zugeht. Deßhalb hört mich an. Ich

---

> Du côté de la maladie;
> Car aucun saint Père autrement
> Ne doit empirer nullement.
> Celui-ci véritablement
> N'est envers nous ni saint ni père.
> Nos soins, de l'erreur triomphants,
> Ne font qu'augmenter sa colère
> Contre l'aîné de ses enfants.

(Bei Gérin, L'assemblée de 1682, p. 319.)

[1]
> Le chevalier de Silleri
> En parlant de ce Pape-ci
> Souhaitait pour la paix publique,
> Qu'il se fût rendu catholique
> Et le roi Jacques huguenot;
> Je trouve assez bon ce mot. (Gérin l. c.)

[2] Wenn wir im Folgenden eine Ameise ihre eigene Lebensgeschichte erzählen lassen, so soll selbstverständlich dadurch nicht im mindesten eine Concession zu Gunsten der Thierintelligenz à la Brehm gemacht werden. Wir sind im Gegentheile überzeugt, daß jeder einsichtige Leser gerade aus dieser Schilderung erkennen werde, wie unvereinbar manche Erscheinungen des Ameisenlebens mit der Annahme von individueller Intelligenz und Freiheit der Ameisen sind.

bin schon sieben Jahre alt[1] und habe ein Ameisenleben reich an Erfahrungen hinter mir. Ein siebenjähriges Menschenkind wüßte allerdings noch nicht viel Gescheites zu erzählen. Aber wir Ameisen werden schneller klug als ihr, und beobachten emsig von frühester Jugend an alles, was uns umgibt.

Meine Heimath liegt unter einem Busch Haidekraut in der holländischen Provinz Limburg. Vormals gehörte unser Nestbezirk zum alten deutschen Reiche; aber daß wir jetzt in Holland wohnen, kümmert uns wenig, weil wir Ameisen kosmopolitisch angelegt sind. Meine grauschwarzen Stammesverwandten sind zu Hause in ganz Europa, in Westasien, in Afrika und auf Madeira, in Nordamerika und auf Neufundland: so groß ist unser Vaterland[2]. Was mich selbst betrifft, bin ich also in einem Ameisendorf geboren, das auf sandiger Haide am Rande eines Kiefernwaldes lag. Unser Volksstamm ist zwar nicht aus Afrika eingewandert; trotzdem sind wir alle mehr oder weniger schwarz mit grauschimmernder Behaarung, woher auch unser obengenannter deutscher und lateinischer Name stammt. Man nennt uns auch manchmal Sklavenameisen — weßhalb, das werde ich euch später mittheilen.

Mein elterliches Haus war keiner jener hohen, mächtigen Kuppelbauten, die ihr gewöhnlich Ameisenhaufen nennt, sondern ein sehr einfacher, unsern bescheidenen Bedürfnissen entsprechender Erdbau[3], bestehend aus einer Anzahl unterirdischer Gänge und Erdkammern. In einer der letzteren kam ich zur Welt, und zwar als ein kleines weißes Ei. Mein Gedächtniß reicht allerdings nicht mehr so weit in meine Jugend zurück; aber da ich sehr oft Zeuge davon war, wie es in dem Vorleben einer Ameise zugeht, deßhalb kann ich euch trotzdem berichten, wie es mit mir zugegangen sein muß. Unsere Eier werden von den Arbeiterameisen fleißig geputzt und in Häufchen zusammengelegt; durch häufiges Belecken wird ihnen durch die Haut Nahrung zugeführt, und wir wachsen deßhalb, wie man in der Gelehrtensprache zu sagen pflegt, durch Endosmose. Schließlich wacht jedes Ei eines Morgens im Besitze eines kleinen Köpfchens auf; es ist ein fußloses Würmchen, eine Ameisenlarve ge-

[1] Bis in die neueste Zeit glaubte man, die Arbeiterameisen überlebten nicht zwei Winter. Erst durch J. Lubbock wurde festgestellt, daß (z. B. bei Formica fusca und Lasius niger) die Arbeiterinnen über sieben Jahre und die Königinnen sogar zwölf Jahre erreichen können. (Vgl. Lubbock, Ameisen, Bienen und Wespen. Leipzig 1883. S. 8, und Contemporary Review, Nov. 1885.)

[2] Ueber den Verbreitungsbezirk von Formica fusca vgl. Formiciden-Katalog von Roger, S. 13 (Beilage zum 7. Jahrg., 1. u. 2. Heft der Berliner Entomologischen Zeitschrift), und André, Species des Hyménopt. Tome II. p. 182.

[3] Formica fusca gehört zu jenen Ameisenarten, die als Nester meist einfache unterirdische Erdbauten, selten von einem niedrigen überirdischen Gewölbebau von demselben Stoffe überragt, anzulegen pflegen. Oft finden sich ihre Nester auch in alten Baumstrünken und unter Moos. In den sandigen Gegenden des holländischen Limburg sind die Erdnester von Formica fusca deßhalb äußerst selten mit über den Boden emporragenden Bauten versehen, weil einerseits der Sand zu locker und inconsistent hierfür ist, und weil andererseits wegen der großen Zahl der blutrothen Raubameisen (F. sanguinea) die Nester von fusca meist sehr verborgen angelegt sind.



worden. Nun wird noch größere Sorgfalt auf die Heranbildung verwendet. Anfangs kleben die Lärvchen noch klumpenweise zusammen wie im Eizustande. Wenn sie größer werden, bekommt jedes ein eigenes Plätzchen, eines dicht neben dem andern, und zwar in der schönsten Kammer unserer Wohnung. Haben sie Hunger, so strecken sie ihre Köpfchen in die Höhe und bewegen sie suchend hin und her. Alsbald ist eine Arbeiterin als Pflegemutter da und füttert sie aus ihrem Munde mit Blattlaushonig, den sie in ihrem Kröpfchen aufgespart hat. Das ist unsere gewöhnliche Larvenkost, und wir gedeihen dabei vortrefflich.

Während meiner Larvenjugend zog Woche um Woche friedlich über dem Dache unserer kleinen Ameisencolonie dahin. Täglich gingen die Arbeiterinnen ihren Berufsgeschäften nach, holten Blattlaushonig und kleine Insecten für unsere Küche und erweiterten unser Häuschen durch die Anlage neuer Gänge und Kammern. Andere beleckten die Eier, fütterten die Larven und trugen die Eier, Larven und Puppen an jenen Platz des Nestes, wo es eben am besten für sie war. In den Mußestunden putzten und beleckten sie sich selbst und gegenseitig, wie das eben bei uns reinlichkeitsliebenden Thierchen Sitte ist [1]. Unsere Stammmutter, eine alte, ihrer Flügel entledigte Königin, blieb stets ruhig im Neste. Ihre Länge maß das Doppelte einer Arbeiterameise und ihr Leibesumfang sogar das Fünffache. Fast immer war sie von einer Anzahl Arbeiterinnen umgeben und ließ sich von ihnen putzen und füttern. Mehrmals im Jahre legte sie eine Anzahl Eier; aus den einen werden später flügellose Arbeiterinnen, aus den anderen geflügelte Männchen und Weibchen. Das Eierlegen war aber auch die ganze Aufgabe unserer Königin. Sie hatte nichts zu befehlen und ihre Unterthanen nichts zu gehorchen. Deßhalb gibt es bei uns auch niemals Streitigkeiten, wenngleich ein ganzes Dutzend alter Königinnen beisammen in demselben Neste wohnt. Obgleich bei uns Ameisen keine Unter= und Ueberordnung stattfindet, sondern gleiches Recht für alle gilt, ist unser Zusammenleben und Zusammenwirken dennoch kein regelloses Durcheinander, sondern gesetzmäßig auf unser gemeinsames Lebensziel hingerichtet. Unsere sociale Naturanlage ist so glücklich, daß jede Ameise nur den Eingebungen ihres eigenen Instinctes zu folgen braucht, um für das Wohl der Gesammtheit am besten zu sorgen. Uebrigens besitzen wir auch eine Sprache, welche die Einheit unseres Wirkens sehr fördert; allerdings nur eine Ameisensprache, die keine allgemeinen Begriffe voraussetzt wie die eurige, sondern eine sinnliche Zeichensprache, durch die wir unsere Gefühle und Wahr=

---

[1] Diese sogen. „Toilette“ der Ameisen ist äußerst possirlich anzusehen. Man hat versucht, dieselbe bildlich darzustellen (vgl. Mc Cook für Pogonomyrmex barbatus in seiner Agricultural ant of Texas, Plate XVII, Fig. 80. 81. 82, und Ernest André, Les fourmis. Paris 1885. p. 169. fig. 42), und zwar nicht ohne Glück. Doch erhält man erst durch eigene Beobachtung einen richtigen Begriff von der Mannigfaltigkeit der Stellungen und Zierlichkeit der Bewegungen, welche die Ameisen hierbei zeigen. Diese Toilette, sowohl die persönliche wie die gegenseitige, gehört übrigens zu den häufigsten Erscheinungen im Ameisenleben.

nehmungen einander mitzutheilen vermögen; aber für unsere Zwecke genügt diese Correspondenz völlig. Hat eine der Unsrigen auf einem benachbarten Strauche eine neue Blattlauscolonie entdeckt, so kehrt sie eilig nach Hause zurück und setzt durch lebhafte Fühlerschläge die ihr begegnenden Freundinnen von dem Funde in Kenntniß. Diese folgen ihr dann auf dem Fuße nach, gehen mit ihr zu den neuentdeckten Blattläusen, füllen ihr Kröpfchen mit Nektar und gehen damit nach Hause, um den Vorrath an alle die hungrigen entwickelten und unentwickelten Nestbewohner auszutheilen. Die letzteren, die Larven nämlich, melden sich zur Fütterung durch Hin- und Herbewegen des Köpfchens; die ausgewachsenen Ameisen aber bedienen sich zu diesem Zwecke der Fühlersprache und trillern mit den Spitzen ihrer Fühler so flehentlich auf den Kopf einer Arbeiterin, die mit gefülltem Kröpfchen heimkehrt, bis diese sich zur Mittheilung ihres Vorrathes herbeiläßt. Wenn eine Arbeiterin auf einem Spaziergange ein schönes Plätzchen in der Nähe gefunden hat, das ihr besser gefällt als der alte Nestplatz, dann geht sie heim, klopft einer Freundin mit den Fühlern auf die Schulter und bietet derselben ihre Oberkiefer an. Hat diese Lust, mitzugehen, so hängt sie sich mit ihren Oberkiefern an die Kiefer der andern, rollt sich hübsch zusammen, daß diese bequem gehen kann, und läßt sich so an ihren Bestimmungsort tragen [1]. Gefällt es ihr da, so holen beide wiederum zwei ihrer Bekannten und diese vier wiederum vier, und wenn die Auswanderung im Gange ist und die neue Wohnung eingerichtet, wird auch die Königin mit den Eiern und Larven und Puppen übergesiedelt. Selbst zur Zeit der höchsten Noth läßt uns die Fühlersprache nicht im Stiche. Naht ein Feind, so eilen unsere Schildwachen in das Nest und schlagen mit lebhaften, zitternden Fühlerschlägen Alarm [2]. Auf dieses Signal hin erfolgt bei uns Schwarzgrauen gewöhnlich ein allgemeines Ausreißen.

---

[1] Diese Tragmethode ist die gewöhnliche bei den Arten der Gattung Formica. Bei manchen Myrmiciden, nach meinen Beobachtungen am häufigsten bei den Leptothorax, herrscht eine andere Tragmethode bei der Auswanderung. Hier wird die zu tragende Ameise in umgekehrter Stellung über den Kopf der Trägerin emporgehoben und hält sich in schwach gekrümmter Körperlage über dem Rücken der letztern, während diese sie bei den Kiefern oder am Halse festhält. Bei Formicoxenus nitidulus beobachte ich außer der letzterwähnten noch eine andere Tragmethode, indem nämlich eine Ameise einfach auf dem Rücken der andern sitzend und sie mit den Kiefern am Halse fassend von ihr sich weiterbefördern läßt. Indessen bleibt es noch zweifelhaft, ob diese Transportmethode wie die obigen für die Auswanderung der Ameisen oder für andere Zwecke dient.

[2] Daß die Ameisen für die Mittheilung ihrer Wahrnehmungen, vorzüglich bei den oben erwähnten Gelegenheiten, der sogen. Fühlersprache sich bedienen, ist eine unläugbare Thatsache. Die Art und Weise, wie die Fühler als Vermittlungsorgan derselben dienen, ist noch ebenso räthselhaft, wie manche anderen Functionen derselben Antennen, z. B. die gegenseitige Wiedererkennung der Ameisen desselben Nestes, gleichviel ob die Bewohner des betreffenden Nestes zu derselben oder zu verschiedenen Arten (in den gemischten Colonien) gehören.

Man bleibt leider nicht ewig jung; das fühlte auch ich in meiner Larvenhaut. Im Verlaufe mehrerer Wochen war ich allmählich immer größer und dicker geworden, und schließlich wurde mir ganz enge und nachdenklich zu Muth. Ich suchte meiner inneren Stimmung durch langsames, bedächtiges Hin- und Herbewegen des Kopfes Ausdruck zu geben und wurde auch sogleich von einer Wärterin verstanden. Sie nahm mich vorsichtig zwischen ihre Oberkiefer, trug mich in eine stille Ecke und legte mich dort auf ein Lager von feinem Sand. Ich drehte mich mehrmals nach rechts und nach links und machte mir eine kleine eiförmige Höhlung im Sande zurecht; dann begann ich mein Leichenkleid zu spinnen [1]. Aus meinem Munde trat ein Faden von fast unsichtbarer Feinheit, und durch emsiges, unermüdliches Hin- und Herbewegen des Kopfes heftete ich denselben links und rechts und oben und unten an und legte ihn immer dichter und dichter kreuz und quer. Da kam eine Arbeiterin vorüber, die mich in jüngeren Tagen besonders eifrig beleckt und gefüttert hatte. Sie schien meine neue Lage nicht zu begreifen und nicht zu bedenken, was der aus meinem Munde kommende Faden und meine unruhigen Bewegungen zu bedeuten hätten. In mißverstandener Zärtlichkeit neigte sie sich über mich und leckte mir den noch flüssig aus dem Munde tretenden Spinnstoff immer und immer wieder sorgsam ab. Ich konnte mich ihr gegenüber nicht verständlich machen, nicht einmal Thränen standen mir zu Gebote, wie einem kleinen hülflosen Menschenkind. So mußte ich eben geduldig warten, bis meine Freundin ihre Liebkosungen einstellte. Dann fuhr ich mit meinem Gewebe fort und hatte mich in 24 Stunden vom Fuß bis zum Kopf mit einem feinen Seidengespinnst umhüllt. Diese Gespinnste nennt man gewöhnlich Cocons. Da sie in Form und Farbe einem Ei nicht unähnlich sind, werden sie von dem minder gelehrten Theile des Menschengeschlechtes gemeinhin „Ameiseneier“ genannt; in Wirklichkeit haben wir aber in diesem Zustande die Eierschale längst schon hinter uns. Als ich mit meinem Gespinnste fertig war, nahm sich eine Arbeiterin meiner an, reinigte den Cocon von allem außen anklebenden Sande und trug mich in's obere Stockwerk. Dort wurde ich zu dem Häufchen meiner übrigen Geschwister gelegt, die sich ebenfalls bereits eingesponnen hatten und ihrer Verwandlung harrten. Bald wurde uns auch wirklich die Larvenhaut zu enge. Diese platzte, und wir wanden uns als kleine weiße Puppen aus der alten Haut heraus. In dieser neuen Lebenslage wurde uns zwar kein Futter mehr gereicht; denn wir bedurften keines und waren überdieß ringsum von unserem Gespinnste eingehüllt. Dafür wurden wir nun aber um so sorgfältiger an den wärmsten

[1] Formica fusca hat nur ausnahmsweise unbedeckte, d. h. von keinem Cocon umhüllte Puppen. (Vgl. Forel, Fourmis de la Suisse, p. 391 ss.) Die Schilderung des Einspinnens entspricht genau den Beobachtungen, die ich hierüber wiederholt anstellte. Bei F. sanguinea, der „intelligentesten“ aller Ameisen, beobachtete ich öfters die weiter unten geschilderte Scene, daß nämlich eine Arbeiterin auf eine völlig unzweckmäßige und widersinnige Weise durch Belecken der im Einspinnen begriffenen Larven diese an ihrer Arbeit hinderte.



und besten Platz des Nestes getragen: bei Tage nahe an die Erdoberfläche, damit die Sonnenwärme unsere Entwicklung beschleunige; des Abends tief in die untersten Räume, die der kalten Nachtluft unzugänglich waren. Ich fühlte bald, daß in mir etwas Besonderes vorgehe; es wurde mir ganz träumerisch und ahnungsvoll zu Muth. In meinem Innern begann der Umwandlungsprozeß zu einer vollkommenen Ameise, die größte und wichtigste Veränderung in meinem Leben; ich legte mich auf die Seite und schlief ein.

Ich mochte wohl etwa vierzehn Tage oder drei Wochen geschlafen haben, als ich durch einen großen Lärm geweckt wurde. Schrecken erfaßte mich. Ich fühlte mich so ganz neu und ungewohnt; Fühler und Füße und alle Gliedmaßen einer vollkommenen Arbeiterameise waren an mir schon ausgebildet, aber ich konnte dieselben nicht bewegen; denn sie staken alle noch in ihrer Scheide. Zudem war ich durch das Gewebe, das mich umgab, verhindert, zu sehen, was die Ursache des ungewöhnlichen Tumultes sei. Plötzlich fühlte ich mich von zwei spitzigen Kiefern erfaßt und emporgehoben; ich wurde fortgeschleppt, aus dem Neste heraus, an das Tageslicht, das ich zum ersten Male durch meine Umhüllung hindurchschimmern sah. Was war geschehen? Wohin ging es mit mir? Sollte ich wohl in die Gewalt von Raubameisen gerathen sein? So war es. Die gefürchtete Amazonenameise[1] hatte in einiger Entfernung ihr Nest. An einem heißen Augustnachmittage war ein Trupp von 800 ihrer Kriegerinnen auf Sklavenraub ausgezogen. Sie hatten die Richtung gegen meine Heimath genommen. Wie Spürhunde durchstöberten sie jedes Löchlein in der Erde und jedes Büschlein Haidekraut und kamen schließlich auch in unsere Nähe. Wir glaubten uns wohl geborgen; denn die Eingänge zu unserem Neste waren gut versteckt und führten erst auf langen Umwegen in unsere eigentliche Behausung. Diese Vorsichtsmaßregeln beobachten wir Schwarzgrauen meist, wenn es in der Nachbarschaft viele Raubameisen gibt; leider waren wir dießmal trotzdem nicht gesichert. Einige Amazonen entdeckten einen Zugang zu unserem Neste; mit rasender Schnelligkeit stürmten sie hinein. Unsere Schildwache hatte kaum Zeit, das Nahen des Feindes zu verkünden, da war er auch schon in unserer Mitte. An ernstlichen Widerstand war nicht zu denken. Zwar waren die Unsrigen zehnmal so zahlreich; aber wir kämpften mit zu ungleichen Waffen. Einige der Beherztesten stürzten sich im ersten Eifer dem Feinde entgegen und klammerten sich an den Fühlern und Beinen der vordersten Amazonen fest, um sie auf-

---

[1] Die Amazonenameise (Polyergus rufescens) kommt auch hier im mittleren Holländisch Limburg vor; deßgleichen in der Umgegend von Cleve, wo Dr. v. Hagens schon vor 20 Jahren ihre Colonien fand. Dieß scheint jedoch die nördlichste Grenze ihres Verbreitungsbezirkes zu sein. Häufiger ist sie in Mittel- und Süddeutschland, in Frankreich, in der Schweiz. (Vgl. André, Species des Hyménopt. Tome II. p. 168. Berliner Entomol. Zeitschrift, 1867, S. 104.) Eines der hiesigen Nester von Polyergus habe ich schon seit beinahe zwei Jahren (in einem Lubbock'schen Glasneste) in Beobachtung; dasselbe ist der Hauptgegenstand der folgenden Schilderung des Lebens der Amazonen und ihrer schwarzgrauen Hülfsameisen.



zuhalten und mit Gift zu bespritzen; doch in demselben Augenblicke drangen schon die scharfen, sichelförmigen Kiefer des Feindes in ihr Gehirn. Unbeschreiblicher Schrecken ergriff unser übriges Volk. Zum Glück verloren sie nicht alle Geistesgegenwart, und da sie die verschiedenen Windungen und Mündungen des Nestes besser kannten als die Räuber, gelang es ihnen, die Königin und den größten Theil der Eier und Larven zu einem Hinterthürchen hinaus zu flüchten. Wir Puppen waren nicht so glücklich. Wir lagen gerade in den obersten Stockwerken und fielen sämmtlich in die Hände des Feindes. Das war eben die Beute, die er suchte; triumphirend zog er mit ihr nach Hause. Alle diese Einzelheiten habe ich später von einer Amazone erfahren, die selbst dabei gewesen ist und den Raubzug mitgemacht hat.

Eine Viertelstunde ging es mit uns über Stock und Stein dahin, bis endlich der Schein des Tageslichtes, der mein Gespinnst durchschimmerte, plötzlich wiederum verschwand. Die Räuber waren in ihrer Burg angekommen. Dieselbe sah übrigens, wie ich mich später überzeugte, nicht viel anders aus als eines unserer Nester; nur war sie viel umfangreicher und hatte große offene Eingänge. Wir Puppen wurden bei unserer Ankunft sämmtlich auf einen Haufen geworfen; ich erwartete jeden Augenblick, daß man mich aus meiner Hülle reißen und lebendig auffressen würde. Ich konnte mich noch erinnern, daß ich in meiner Jugend mehrmals mit dem Lebenssafte fremder Ameisenpuppen gefüttert worden war, und wußte aus Erfahrung, daß das eine sehr leckere und kräftige Kost für einen Ameisenmagen sei; deßhalb fürchtete ich, jetzt selbst herhalten zu müssen. Aber man schonte meiner und ebenso auch meiner übrigen Geschwister aus dem Arbeiterstande; wir wurden als Hülfsameisen aufbewahrt, wie das bei unseren sklavenraubenden Stämmen Sitte ist. Bald fühlte ich mich wiederum von sanfteren Kiefern erfaßt, die mir ganz bekannt vorkamen; man trug mich mit anderen meiner Geschwister an einen schönen, warmen Platz des Nestes und pflegte uns und sorgte für uns gerade so, wie es zu Hause geschehen war. Ich gedieh gut, und in wenigen Tagen war meine Entwicklung vollendet. Ohne Schwierigkeit durchbrach ich die dünne Puppenhaut, die meine neuen Glieder zunächst umgab; aber mit dem Seidengespinnste, das ich mir gewoben, hätte es wohl größere Schwierigkeit gehabt. Glücklicher Weise kam man mir zur rechten Zeit von außen zu Hülfe. Geschickte Mundwerkzeuge öffneten den Cocon am obern Ende und zogen mich mit zartem, aber sicherem Griffe heraus. Da lag ich nun und sah mich von einer Anzahl Grauschwarzer umgeben, die gerade so aussahen wie jene, die mich ehemals zu Hause erzogen hatten. Es waren auch in der That meine Verwandten, jedoch nicht in erster Linie. Sie waren gleich mir in ihrer Jugend aus den heimathlichen Nestern geraubt worden und nahmen sich theilnahmsvoll meiner an. Ich wurde sorgsam beleckt und von den Resten der Puppenhülle gereinigt, die mir noch anklebten. Aber ich schämte mich fast vor meiner schwarzen Umgebung; denn ich war noch ganz weißgelb und weich und konnte noch nicht fest auftreten, da meine Beine noch nicht trocken waren. Die ersten Schritte, die ich machte, waren mehr ein Taumeln als ein Gehen. Bald sollte es jedoch besser werden. Ohne darüber

von meinen neuen Gefährtinnen belehrt zu werden, konnte ich schon nach wenigen Stunden ziemlich flink laufen, und meine Mundtheile waren auch schon so weit trocken geworden, daß ich die mir angebotene Nahrung mit gutem Appetit zu mir nehmen konnte. Auf meinem ersten Spaziergange im Neste begegnete ich mehreren meiner Geschwister, die ebenfalls vor Kurzem die Puppenhülle verlassen hatten und noch gerade so aussahen wie ich. Das tröstete mich ein wenig. Uebrigens wurden wir schon nach wenigen Tagen zusehends dunkler. Durch Gelbbraun und Braun waren wir in kurzer Frist bei der schwarzen Farbe angekommen, die unseren Stammesgenossinnen eigen ist. Als ich die Grauschwarzen um mich herum fleißig arbeiten sah — man war nämlich wegen unserer Ankunft mit der Erweiterung des Nestes beschäftigt —, bekam auch ich Lust dazu, nahm ein Klümpchen Erde nach dem andern zwischen die Kiefer und trug es dorthin, wo auch die anderen ihre Klümpchen hintrugen, nämlich vor den Nesteingang hinaus[1].

Ich hatte mich bald an den Anblick unserer neuen rothen Herren gewöhnt. Sie begegneten uns wie ihresgleichen und sahen uns als einen wesentlichen Bestandtheil ihrer Staatshaushaltung an; das waren wir aber auch wirklich. An Zahl waren wir ihnen um das Dutzendfache überlegen; sie zählten nur ungefähr 1000, wir etwa 12 000. Das ist so das gewöhnliche Zahlenverhältniß der Herren und Sklaven in den Nestern der Amazonenameise. Daher auch ihr wissenschaftlicher Gattungsname Polyergus, der aus Griechenland kommt und auf die große Zahl der fremden Arbeiterinnen hinweist, die als Hülfsameisen bei dieser Raubameise wohnen. Ihrer Farbe haben sie den Artnamen rufescus zu verdanken; denn ihr Kolorit ist rothbraun, bald heller, bald dunkler. Die Amazonenkönigin ist noch lichter und glänzender gefärbt als die Gemeinen, und da sie nicht bloß uns Grauschwarzen, sondern selbst die gewöhnlichen Amazonen an Größe und Leibesumfang bedeutend übertrifft, ist sie wirklich eine schöne, stattliche Ameise. Als ich ihr in meiner neuen Heimath zum ersten Mal begegnete, tröstete ich mich sofort über den Verlust meiner schwarzen Stammmutter. Sogleich näherte ich mich ihr, beleckte sie von allen Seiten und gab ihr aus meinem Kröpfchen etwas Blattlaushonig, den mir meine Freundinnen zugesteckt hatten. Sie ließ sich das alles gerne gefallen und schien sich unter meiner Pflege ganz behaglich zu fühlen; das schmeichelte mir nicht wenig. In ihrer Nähe befanden sich einige geflügelte Amazonenmännchen. Diese waren nicht roth, sondern glänzend schwarz, ähnlich den Männchen unseres Stammes[2]. Sie waren übrigens

---

[1] Daß die jungen Ameisen von den älteren in den häuslichen Beschäftigungen u n t e r r i c h t e t werden, wie einige im Uebrigen vorzügliche Beobachter angeben, ist jedenfalls unrichtig; der Nachahmungstrieb der jungen Ameisen reicht zur Erklärung der beobachteten Thatsachen vollkommen aus.

[2] Die dunklere Färbung der Männchen bei den Ameisen ist eine sehr auffallende Erscheinung, die in scharfem Gegensatze zu der gewöhnlichen sexuellen Farbenvertheilung bei den Insecten steht. (Vgl. „Die Variabilität der Insectenfarben und ihre Ursachen", 4. Kap., „Die sexuellen Farbenvariationen" in „Natur und Offenbarung",



auch ebenso arbeitsscheu und dumm wie bei uns. Doch nehmen wir ihnen das nicht übel; denn es fehlt ihnen nicht bloß an den erforderlichen Mundwerkzeugen zum Arbeiten, sondern selbst an der Entwicklung des Gehirns [1].

Glücklich ist, wer das vergißt, was einmal nicht zu ändern ist. Auf Ameisendeutsch heißt dieser Satz: Ob das Nest, in dem wir leben und für das wir arbeiten, das Nest unseres eigenen Stammes ist, oder das Nest fremder Räuber, die uns als Puppen gewaltsam entführt haben — das ist uns ganz gleich. Ueber solche Fragen pflegen wir nicht zu grübeln, und wenn wir es wollten, so könnten wir es nicht, weil wir keinen Verstand haben, wie ihr. Deßhalb ist es auch noch keiner Sklavenameise in den Sinn gekommen, ihren Herren davonzulaufen, und doch könnten wir das sehr leicht. Denn unsere Herren beaufsichtigen uns nicht im Geringsten, sondern lassen uns ganz ruhig allein aus- und eingehen und alle Geschäfte drinnen und draußen besorgen, als ob wir daheim wären. Da wir so zahlreich sind, wäre es übrigens für unsere Herren auch sehr schwer, uns wiederum einzufangen. Denkt euch, wir würden eines schönen Morgens insgesammt Reißaus nehmen. Jede Amazone müßte zwölf der Unsrigen verfolgen, und wenn diese zwölf zu gleicher Zeit nach verschiedenen Richtungen liefen, dann müßte auch die Amazone nach zwölf verschiedenen Richtungen laufen. Bevor sie damit fertig wäre, müßte sie unverrichteter Sache heimkehren, und so auch die übrigen, und dann müßten alle Amazonen elendiglich verhungern; denn sie sind ganz auf unsere Hülfe angewiesen.

Die Amazonen haben dem Namen nach das Besitzrecht auf Grund, Personen und Eigenthum der ganzen Colonie. Ihnen obliegt die Vermehrung der Staatsbürger, den Männchen und Weibchen durch die Fortpflanzung, den Kriegerinnen durch den Raub neuer Hülfsameisen. Sie bilden auch die militärische Hauptmacht, den Kern des stehenden Heeres zur Vertheidigung unseres Staates gegen alle feindlichen Angriffe; wir Grauschwarzen haben nur die Wachtposten zu versehen und durch den kriegerischen Muth unserer Herren begeistert, ihnen in der Vertheidigung des Nestes beizustehen. Unsere eigentliche Aufgabe ist es, im Interesse des Gemeinwohles alle Künste des Friedens zu üben. Wir sind die Baumeister des Nestes, wir die Maurer und Zimmerleute; wir sind die Hirten, die auf den benachbarten Gebüschen unsere Kühe, die Blattläuse, hüten und melken; wir sind die Jäger, die viele zarte, wohlschmeckende Insecten einfangen und in das Nest schleppen; wir sind die Reinlichkeitspolizei, die sorgfältig alle ungehörigen Reste und Abfälle aus dem Neste schafft; wir sind die Todtengräber, welche die todten Ameisen auf ein eigenes Plätzchen außerhalb des Nestes tragen und sie dort nach Ameisen-

31. Bd., 9. Heft, S. 641 ff.) Nur bei folgenden unter den über tausend bisher bekannten Arten sind die Männchen heller als die Weibchen: bei Brachymyrmex Heeri, Colobopsis truncata, Tomognathus recedens, Anergates atratulus (Forel, Etudes myrmécolog. en 1875, p. 23). Zu diesen Arten ist noch Formicoxenus nitidulus beizufügen, deren arbeiterähnliche Männchen gleichfalls heller sind als die Weibchen.

[1] Vgl Forel (Fourmis de la Suisse, p. 121 s.) über die Anatomie des Nervensystems der Ameisen.



sitte bestatten, d. h. nach und nach gelegentlich mit Erde bedecken; wir sind die Pflegemütter, Wärterinnen und Erzieherinnen der jungen Nachkommenschaft unserer rothen Verbündeten: wir belecken ihre Eier, füttern ihre Larven, tragen ihre Cocons an den wärmsten Platz und helfen den jungen Ameisen ihre Hülle zu verlassen; wir sind die Kammerjungfern der erwachsenen Amazonen, indem wir sie alle fleißig putzen und bürsten und namentlich auch die Flügel der Männchen und Weibchen nicht vernachläßigen, damit diese zum Hochzeitsfluge tauglich seien; wir sind sogar die Vorschneider und Mundschenke unserer Herren, denn diese sind so sehr auf unsere Dienste angewiesen, daß sie verhungern würden, wenn wir ihnen nicht die Nahrung aus unserem Kröpfchen anböten[1]. Wir Hülfsameisen sind also in der That ein wesentlicher Bestandtheil in dem Amazonenstaate. Während den rothen Raubameisen die Erhaltung und Vermehrung des Staates durch Angliederung neuer rother und schwarzer Bürger zufiel, wurden wir für alle öffentlichen und privaten, für alle inneren und äußeren Arbeiten bestimmt.

Diese Arbeitstheilung ist keineswegs eine willkürliche, wie es manchem vielleicht scheinen könnte, sondern sie ist in unserer und unserer Herren Natur tief begründet. Betrachtet meinen Mund. Ihr bemerkt, daß meine Kinnbacken ziemlich breit, dreieckig und leicht schaufelförmig gebogen sind, an ihrem Innenrande überdieß mit einer Reihe schiefgestellter Zähnchen besetzt. Diesen gezähnten Innenrand nennt man einen Kaurand, und dieser Kaurand bildet den Schlüssel, der euch unsere Staatsgeheimnisse erschließen kann. Er ist nämlich jenes Werkzeug, das einer Ameise zu allen übrigen Arbeiten dient, nur nicht zum Kauen; denn wir nehmen unsere Nahrung durch Lecken mit der Zunge zu uns; deßhalb ist es bei uns nicht Sitte, zu kauen. Im Uebrigen dient uns jedoch das unschätzbare Organ zu allen Arbeiten, auf denen das materielle Wohl eines Ameisenstaates beruht. Der Kaurand ist uns Hacke und Schaufel, Kelle und Meißel. Wer keinen Kaurand hat, kann an den öffentlichen Arbeiten überhaupt nicht Theil nehmen; er kann sich ferner auch nicht mit der Erziehung der zarten Ameisenjugend beschäftigen, da er die Eier und Larven mit den Spitzen seiner Kinnbacken durchbohren würde. Die Puppengespinnste können zwar auch auf andere Weise transportirt werden; aber wer einen Kaurand hat, vermag dieses Geschäft viel zarter und sanfter zu besorgen. Das ist die Bedeutung unseres Kaurandes; er ist es, der bei uns den Unterschied zwischen Herren und Sklaven begründet. Wir Grauschwarzen besitzen einen Kaurand, die Amazonen nicht; deßhalb sind jene ausschließlich Raubameisen, wir ihre Hülfsameisen. Die Oberkiefer der Amazonen haben nämlich die Gestalt schmaler, langer, scharfspitziger Sicheln; dieselben sind unbrauchbar als Handwerkszeug, desto brauchbarer aber als Waffen im Kampfe, um als Todessicheln in das Gehirn des Gegners zu bringen. Dieser Waffe entspricht die Raub- und Kampflust unserer Herren.

[1] Wiederholte Versuche werden jeden von der Richtigkeit dieser Thatsache überzeugen; die Experimente haben meist einen ähnlichen Erfolg wie die früheren von Huber, Forel und Lespès.

An heißen Sommernachmittagen sind sie fast immer auf dem Kriegspfade, unersättlich im Rauben und Plündern. Das ist aber auch die einzige glückliche Idee, die ihnen zu Theil geworden ist; im Uebrigen gehören sie, unter uns gesagt, zu den dümmsten und schwachköpfigsten Ameisen.

Weil wir grauschwarzen Hülfsameisen uns als Glieder des mächtigen Amazonenstaates fühlen, deßhalb übt die ritterliche Gesellschaft, in der wir leben, auch einen wohlthuenden Einfluß auf unsern Charakter aus. Uns selbst überlassen, gelten wir als ziemlich feige und muthlos, und ich muß es gestehen, nicht ganz ohne Grund; denn wir ziehen das Hasenpanier allen anderen Bannern und Standarten vor. Aber in dem Bundesstaate der Amazonen nehmen wir an dem Muthe unserer kräftigen, kampflustigen Herren Theil. Dafür mag das folgende Abenteuer Zeugniß ablegen, das ich in meinem zweiten Jahre als Hülfsameise erlebte.

An einem heißen Julitage kam ein Trupp von mehreren Tausenden blutrother Raubameisen — Formica sanguinea heißen sie wegen ihrer Farbe und wegen ihres nicht minder sanguinischen Temperamentes — an unserem Neste vorüber; sie waren auf Raub ausgezogen. Es war erst in den Vormittagsstunden, und deßhalb waren unsere Amazonen alle zu Hause; das war unser Glück. Nur ein paar von uns Schwarzen waren als Schildwachen vor den Thoren. Als die Sanguinischen uns sahen, meinten sie wohl, sie hätten ein Nest der grauschwarzen Ameise gefunden; rasch schwenkten sie und drangen in dichten Massen durch unsere Thore ein. Aber wir waren noch vor ihnen unten angekommen und schlugen kräftig Alarm. Gleich waren unsere 1000 Amazonen auf den Beinen, und unsere 12 000 Grauschwarzen folgten ihnen. Im Sturmschritt eilten wir dem Feind entgegen, während einige von uns die Königin und die Männchen, die Larven und die Puppen an eine von dem Kampfgewühl entfernte Stelle brachten. Die Amazonen stürzten sich im Sprunge auf Kopf und Nacken der Eindringlinge und bohrten ihnen die sichelförmigen Oberkiefer in's Gehirn[1]. Jene mochten sich wohl zusammenkrümmen und ihr Gift gegen unsere wackeren Kämpfer spritzen: der tödtliche Streich war ihnen bereits versetzt, so daß sie bald zuckend in ihrem Blute dalagen. Wir machten uns vorzüglich an die verwundeten Feinde, zerrten sie an Fühlern und Beinen umher und rissen sie mit großem Heldenmuthe nach und nach in Stücke. In wenigen Augenblicken waren die ersten Reihen der Angreifer schon niedergeworfen und unschädlich gemacht. Als die von außen Nachrückenden sahen, daß sie so schlimm angelaufen seien, zogen sie es vor, umzukehren. Aber es war schon zu spät. Unsere Amazonen waren hinter ihnen her wie wüthende Tiger, sprangen von einem Feinde zum andern und tödteten ihrer noch mehrere Hunderte. Wir halfen auch dabei. Unser vier oder fünf ergriffen einen Gegner und zerrten ihn, an seine Fühler und Beine

[1] Diese charakteristische Kampfmethode von Polyergus ist namentlich von Forel trefflich beschrieben worden (l. c. p. 288). Gewöhnlich packt Polyergus mit geschicktem Griffe den Kopf der gegnerischen Ameise, manchmal, wie ich beobachtete, den Rücken derselben; im letztern Falle bohrt sie ihre Kiefer in die Nähte des Vorder- oder Mittelrückens.

festgeklammert, solange umher, bis eine Amazone herbeikam und ihm den tödtlichen Säbelhieb in den Kopf versetzte. Nach der Schlacht kehrten unsere Herren blut- und siegestrunken in das Nest zurück. Wir schleppten hierauf die todten Feinde auf einen Platz zusammen; auf einen andern daneben brachten wir unsere Todten. Der letzteren waren nur wenige, nämlich einige Grauschwarze, die in den ersten Augenblicken des Kampfes unter den giftigen Pfeilen des Feindes gefallen waren; denn sobald der Feind unsere Stärke bemerkt hatte, war er nur mehr auf die Rettung seiner eigenen Haut bedacht, und beschränkte sich höchstens auf passiven Widerstand. Die Larven und Puppen, die wir beim Eindringen des Feindes in die unteren Nesträume geflüchtet hatten, trugen wir wieder an jenen Ort, der für beide paßte, die Puppen in das oberste, die Larven in das mittlere Stockwerk, machten das Nest wieder schön in Ordnung und erweiterten es zugleich durch einige neue Gänge und Kammern, in denen wir die dem Feinde abgenommenen Puppen unterbrachten. Nun hätten wir eigentlich Ruhe verdient. Aber eine ächte Arbeiterameise ist unermüdlich thätig, und deßhalb ging gleich eine Abtheilung Grauschwarzer auf das benachbarte Eichengebüsch, molk einige Dutzend Blattläuse und theilte von der süßen Labe an alle Nestbewohner aus, ohne Unterschied des Ranges oder Standes. Wer sich zuerst durch schmeichelnde Fühlerbewegungen bei uns meldete, wurde zuerst gefüttert, gleichviel ob er ein Rother oder ein Schwarzer war.

Eine Ameise hat kein warmes Herz. Die Stelle desselben vertritt ein muskulöses Rückengefäß, das unser kaltes, farbloses Blut durch den Körper treibt[1]. Trotzdem üben wir sogar Gastfreundschaft, allerdings mehr aus Eigennutz, denn aus Herzensgüte. Eines Tages stand ich an einem Thore unseres Nestes, um mir das Wetter anzusehen und Schildwache zu halten. Da kam ein Käferchen angeflogen und setzte sich vor mir nieder. Es war fast so lang wie ich, aber viel breiter und flacher gebaut und auch etwas schöner gefärbt, nämlich rothbraun[2]. Das ist eine treffliche Beute, dachte ich mir, sprang auf den Fremdling zu, faßte ihn bei einem Beine und wollte ihn in das Nest schleppen. Aber als ich ihn berührte, begann er mit seinen langen, schlanken Fühlern so flehentlich auf meinen Rücken zu trillern, daß

[1] Vgl. André, Les fourmis, p. 32. Das genannte Rückengefäß (vas dorsale) ist das einzige Organ des Blutumlaufs bei den Insecten. Adern und Venen besitzen sie nicht, sondern das Blut wird durch die Zwischenräume der übrigen Organe im Körper getrieben.

[2] Atemeles emarginatus ist, gleich paradoxus, vorzugsweise ein Gast der Myrmica-Arten, doch kommt er auch bei Formica fusca vor. Ein Exemplar fand ich gerade in jener Colonie Polyergus-fusca, die oben beschrieben wurde. Die Schilderung der Beziehungen dieses Käfers zu den Ameisen entspricht g e n a u den eingehenden Beobachtungen, die ich in der Deutschen Entomol. Zeitschrift (1886, 1. Heft, S. 50 ff.) hierüber veröffentlichte. Selbst die Aufnahme des Käfers bei F. fusca ist thatsächlichen Versuchen entlehnt; eine Anzahl jener Käfer, zu Ameisen f r e m d e r Nester versetzt, wurde daselbst zuerst feindlich angegriffen, bald aber beleckt und gefüttert, wie in jenen Nestern, in denen sie Stammgäste waren.

mein daselbst befindliches Herz erweicht wurde. Statt ihn zu beißen, begann ich ihn zu belecken, und siehe da, der Lohn folgte der guten That auf dem Fuße. Kaum streifte meine Zunge die gelben Haarbüschel, die paarweise in Reihen auf dem Rücken des Käferchens standen, da empfing ich den Eindruck eines feinen Aroma's[1]. Das sagte mir zu; ich leckte den Saft sorgfältig und mit großem Behagen ab und lud ihn ein, mir zu folgen. Er ließ sich das nicht zweimal sagen und ging mit. Weil ich ihn schon beleckt hatte, so wurde er von meinen Gefährtinnen ohne weitere Bedenken gastfreundlich aufgenommen. Der kleine Käfer benahm sich übrigens auch sehr artig. Er kannte die Hofsitte der Ameisen vortrefflich und wußte sich uns gegenüber so fein zu benehmen, als ob er eine Ameise zur Erzieherin gehabt hätte. Wenn eine von uns ihm begegnete, betupfte er sie freundlich mit den Fühlern und sagte ihr hiermit nach Ameisenart guten Tag. Bereitwillig ließ er sich herbei, sein süßes Aroma uns mitzutheilen. Während wir ihn zu diesem Zwecke beleckten, hob er sein Köpfchen in die Höhe, setzte seinen ganzen Körper in lebhafte, zitternde Bewegung und trillerte dabei mit seinen Fühlern ebenso lebhaft und schnell auf unseren Rücken. Das that uns sehr wohl und gefiel uns außerordentlich. War er hungrig, so kam er zu mir oder zu einer anderen seiner Freundinnen, klopfte uns mit seinen Fühlern sanft auf Kopf und Schultern und beleckte unseren Mund und dessen Umgebung. Das heißt in der Ameisensprache: Gib mir etwas aus deinem Kröpfchen, ich habe Hunger. Einem so höflichen Bittgesuche kamen wir natürlich gerne nach und ließen ein Tröpfchen Honig in unseren Mund treten; das Käferchen leckte den Honigsaft ab, erhob zugleich seine Vorderfüße und streichelte unsere Kopfseiten mit so raschen und feinen Bewegungen, daß wir es mit Vergnügen fütterten, bis es satt war. Die feinstgebildete Ameise hätte unsere Tischregeln nicht besser beobachten können, als unser Freund und Gast Atemeles. Ich vermuthe deßhalb, daß seine Vorfahren schon sehr lange Zeit bei unseren Stammesgenossen gewohnt haben; denn bei uns wie bei den Käfern muß die Vererbung die Stelle der Erziehung vertreten.

Außer diesem Gaste beherbergten wir noch einige andere Käfer, die sich weniger um uns kümmerten, dafür aber auch unsere Pflege weniger in Anspruch nahmen. Das waren kleine, vierschrötige, platte Dingerchen, kaum so groß wie ein Ameisenkopf, oder, um mit euch zu reden, wie ein Stecknadelknopf. Hetaerius ferrugineus[2], das rostrothe Stutzkäferchen, so nennen die Herren Entomologen diese kleinen Ameisengäste. Ihre Farbe stimmt völlig

---

[1] Für das menschliche Geruchsorgan bekundet sich dieser Stoff als ein wohlriechendes, sehr flüchtiges, ätherisches Oel, das von den Käfern namentlich bei Berührung (für gewöhnlich bei der Beleckung durch die Ameisen) abgesondert wird. Der Sitz desselben scheint in den mit den gelben Haarbüscheln der Käfer in Verbindung stehenden Organen zu sein. Dieselbe Substanz findet sich auch im Kopfe der Myrmica.

[2] Von Hetaerius fand ich mehrere Exemplare in der erwähnten Polyergus-fusca-Colonie. Die Schilderung der Beziehungen entspricht auch hier genau den in der Deutschen Entomol. Zeitschrift veröffentlichten Beobachtungen.



mit derjenigen unserer rothen Herren, der Amazonen, überein. Es sind merkwürdige, koboldartige Wesen, und wir wissen trotz unserer sonstigen Klugheit gar nicht recht, was wir von ihnen zu halten haben. Munter und behende trollen sie auf ihren kurzen Beinchen in unserem Neste umher, steigen bald hier, bald dort einer Ameise auf den Rücken, spazieren ihr über den Kopf und auf ihr umher, als ob sich das ganz von selbst verstände. Unsere rothen Herren scheinen von diesem drolligen Wesen gar nichts zu merken. Wir Grauschwarzen sind feinfühliger: unserer Aufmerksamkeit entgehen die kleinen Kobolde nicht; aber wir lassen sie ruhig gewähren, weßhalb, das wissen wir eigentlich selber nicht. Sie thun uns übrigens nichts zu leid, sondern befördern nur die Reinlichkeit im Neste, indem sie in die todten Ameisen sich einbohren und dieselben auffressen. Daß sie manchmal auch verwundeten oder halbtodten Ameisen denselben Dienst leisten, nehmen wir ihnen nicht übel. Denn wir gehen selbst nicht allzu zart mit solchen unnützen Existenzen um und sind froh, wenn sie aus dem Wege geschafft werden. Das ist übrigens auch eine Wohlthat für unsere Kranken und Verwundeten selber; denn dieses Leben ist ihnen doch nicht mehr zur Freude, und ein anderes Leben haben wir Ameisen nicht zu erwarten, es sei denn, daß die Liebhaber der Ameisenintelligenz uns nächstens einen eigenen Ameisenhimmel bauen.

Unsere Amazonencolonie wuchs unterdessen immer mehr durch die Fruchtbarkeit unserer Königin und durch die glücklichen Raubzüge unserer Kriegerinnen; durch den Fleiß der grauschwarzen Hülfsameisen erreichte ihr Wohlstand eine immer höhere Blüthe. Bald waren wir der mächtigste und gefürchtetste Ameisenstaat in der ganzen Provinz. Jede fremde Ameise ging uns höflich aus dem Wege, und selbst die sanguinischen Raubameisen wagten es nicht mehr, unsere Grenzen zu verletzen; sie hatten bei dem ersten Versuche schon genug bekommen, wie ich bereits oben erzählt habe. Im Frühling und Sommer führten wir jahraus jahrein dasselbe muntere Leben wie im ersten Jahre. Im Herbste zogen wir uns zeitig in die untersten Erdgemächer des Nestes zurück; denn unsere Herren stammen aus dem Süden, und das nordische Klima, namentlich die feuchten Herbstnebel, konnten ihrer Gesundheit schaden. Drunten legten wir uns klumpenweise möglichst eng und warm zusammen und schliefen dann bald ein. Wenn der nächste Frühling kam und die Waldameisen schon längst in dichten Massen auf der Oberfläche ihrer Haufen sich sonnten, warteten wir noch hübsch zu, bis das Erdreich von der Sonnenwärme gründlich durchdrungen war; erst Mitte April bezogen wir wiederum den Schauplatz unseres Ameisenlebens.

So ging es Jahr für Jahr. Ich hatte bereits meinen siebenten Geburtstag gefeiert, allerdings ohne Sang und Klang [1]. Mit jedem Jahre war ich nicht bloß älter, sondern auch klüger geworden durch den reichen Schatz von

[1] Es ist noch nicht sicher festgestellt, ob die Ameisen Gehörorgane haben, und noch unsicherer ist der Sitz derselben. (Vgl. André, Les fourmis, p. 20 ss. — Lubbock, Ameisen, Bienen und Wespen. 8. Kap. S. 186 ff. — Forel, Fourmis de la Suisse, p. 121.)

Erfahrungen, den ich in meinem Ameisengedächtnisse sammelte. Meiner wartete aber noch eine ganz besondere Gunst des Glückes, und diese will ich euch jetzt erzählen.

Es war am 24. April dieses Jahres. Da kam ein schwarzgekleideter Entomologe daher, den ich in den letzten Jahren schon öfter in der Nähe unseres Nestes gesehen hatte. Bisher hatte er uns nichts Wesentliches zu leid gethan, sondern sich damit begnügt, unser Leben und Treiben zu beobachten. An jenem Tage aber hatte er eine große Schaufel bei sich und ein kleines Schäufelchen. Er machte sich an die Arbeit und grub unser ganzes Nest mit Rothen und Schwarzen, mit Herren und Sklaven, mit gebetenen und ungebetenen Gästen aus. Wir wehrten uns ritterlich, bissen unseren Angreifer ganz verzweifelt in die Haut und in die Kleider, aber vergebens; wir wurden in einen Sack gesetzt und nach Hause getragen. Mir gelang es, auf dem Heimwege zu entschlüpfen und mich in einem Aermel unseres Räubers zu verbergen. Nachdem wir in seinem Zimmer angekommen, wurde unser Sack in Verbindung mit einem großen Neste gesetzt, das mit frischem, weißem Sande gefüllt war. Wir Ameisen sind gewohnt, uns in das Unvermeidliche zu schicken. Einige meiner grauschwarzen Gefährtinnen untersuchten alsbald das neuhergerichtete Nest, fanden es zweckmäßig und kehrten bald mit anderen Gleichgesinnten, die ihre Einladung angenommen hatten, dorthin zurück. Bald war die Auswanderung in vollem Gange. Unsere rothen Herren nahm man bei den Kiefern, und wenn sie sich nicht gleich zusammenrollten und sich forttragen ließen, wurden sie ohne viele Umstände in die neue Wohnung hinübergezogen. Ich hatte unterdessen von meinem Aermel aus dem ganzen Treiben zugesehen. Als ich bemerkte, wie meine Gefährtinnen in dem neuen Neste eifrig an die Arbeit gingen, um dasselbe häuslich einzurichten, faßte mich ein unwiderstehlicher Drang, ihnen zu helfen. Keine Scheidewand schien mich von ihnen zu trennen; aber wie groß war mein Erstaunen, als ein durchsichtiger, harter Gegenstand mich hartnäckig von der Oberfläche des neuen Nestes zurückhielt. Wüthend biß ich in die Ränder und Ecken dieser merkwürdigen Substanz; aber Alles war vergebens, sie ließ mich nicht hindurch. Während ich mich so abmühte, war ich von unserem neuen Herrn bemerkt worden. Gleich hielt er mich fest und sagte: „Warte, du kleine schwarze Ameise; statt hier umherzulaufen, sollst du mir deine Lebensgeschichte erzählen." Das war mir gerade recht. Ich berichtete ihm getreulich mein bisheriges Ameisenleben, und er schrieb es genau auf, so wie ich ihm erzählte. Dann gab er mir auf einer Nadelspitze ein wenig Zuckerwasser zu lecken und setzte mich zu meinen Gefährtinnen in das Nest. Damit ist meine Geschichte zu Ende.

Erich Wasmann S. J.

Recensionen.

Institutionen des katholischen Kirchenrechts. Von Dr. Hugo Laemmer, o. ö. Professor an der Universität Breslau, Prälat und apostolischer Protonotar, Consultor der S. Congr. de Pr. F. pro negot. rit. Orient. etc. XVI u. 553 S. gr. 8°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 7.

Die Institutionen des Kirchenrechts sind aus den Vorlesungen des Herrn Verfassers hervorgegangen und sollen ein Leitfaden sein zur Orientirung für Schüler und Lehrer. Sie sind in Wirklichkeit mehr, ein willkommenes Handbuch für Jeden, der sich über die wichtigsten Fragen des kirchlichen Rechtes Raths erholen will. Zwar ist die Anlage des Werkes nicht darauf berechnet, casuistische Detailfragen eingehend zu erörtern; allein die Fassung der allgemeinen Rechtssätze ist so gewählt, daß nicht wenig Detailfragen dadurch nicht nur angedeutet, sondern auch entschieden werden[1]. Die nach jedem Abschnitt folgenden Anmerkungen setzen einerseits durch Hinweis auf die einschlägige Literatur den Leser in den Stand, seine Studien zu erweitern, und liefern ihm andererseits auch selbst den Text der wichtigsten Beweisstellen und positiven Entscheidungen der behandelten Fragen.

Die Einleitung beschäftigt sich zunächst mit einer kurzen Erörterung des Rechtsbegriffes und der Gesetzgebung und enthält dann (S. 16—48) eine, wenn auch skizzenartig, doch sehr reichhaltige Angabe über die Quellen des Kirchenrechts von den vorgratianischen Sammlungen angefangen bis zu den

---

[1] Beispielshalber erwähnen wir die Fragen über Bination und Meßstipendien (S. 509), über Pfarrmesse und Predigtbesuch (S. 348 u. 349), über parochus proprius als Beichtvater (S. 350), über Taufe und bedingte Wiederholung derselben (S. 340 ff.). Wir erlauben uns jedoch hier folgende Bemerkungen. S. 340 wäre füglich ein „außer in Todesgefahr" hinzuzusetzen, weil alsdann die Spendung der Taufe an alle Unmündigen Pflicht ist; ferner (S. 344), daß bei Findelkindern ein denselben mitgegebenes Schriftstück über ertheilte Taufe genügende Garantie biete, wird heutzutage nicht leicht der Fall sein; ebenso möchte die S. 345 mitgetheilte Breslauer Verordnung, welche einen speciellen positiven Grund zu fordern scheint, um an der Taufe eines Convertiten zweifeln und dieselbe bedingungsweise wiederholen zu dürfen, sich nicht recht mit der römischen Vorschrift decken, welche will, daß überall da, wo nicht ein positiver Nachweis für die sichere Gültigkeit der Taufe geliefert werden kann, bedingungsweise Wiederholung derselben Platz greifen müsse.

Concordaten der Neuzeit. Die Hauptscheidung des ganzen zu behandelnden Stoffes vollzieht der Verfasser nach den Titeln: 1. Oeffentliches Kirchenrecht, 2. Privatkirchenrecht. Ersteres zerfällt in drei Abtheilungen: 1) Verfassung und Verwaltung der Kirche; 2) kirchliche Gerichtsbarkeit; 3) Verhältniß der Kirche zu den außerkirchlichen Rechtssubjecten, hauptsächlich Verhältniß der Kirche zu den Staaten. Der zweite Theil behandelt 1) das Eherecht, 2) das Patronatsrecht, 3) das Genossenschaftsrecht, 4) das Vermögensrecht. Wie man auch über Einzelheiten und deren Einfügung in die Haupttheile denken mag: die Eintheilung empfiehlt sich jedenfalls durch ihre Einfachheit und Durchsichtigkeit; die Grundtheilung in öffentliches und Privatrecht ist zweifelsohne im Wesen der Kirche begründet; wenn sie die allgemein anerkannte und befolgte Theilung bei Behandlung der Rechte des Staates als einer öffentlichen souveränen Gewalt ist, so muß man folgerichtig sie auch bei der Kirche und den kirchlichen Rechten anwenden, weil die Kirche nicht minder als der Staat eine öffentliche und souveräne Gewalt repräsentirt.

Diese kurzen Bemerkungen mögen genügen zur allgemeinen Charakterisirung des Werkes. Wir gehen jetzt auf ein paar Einzelheiten ein. Mit vollem Recht spricht sich der Verfasser (S. 52) gegenüber der Dreitheilung der kirchlichen Gewalt in Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt zu Gunsten der Zweitheilung in Weihe- und Regierungsgewalt aus, da nach der Zweckbestimmung der Kirche und nach der Lehre des Vaticanischen Concils die Lehrauctorität nur ein Zweig der geistlichen Regierungsgewalt ist. Bei der näheren Erörterung der Weihegewalt will uns jedoch die Stelle mißverständlich dünken, an der es (S. 56) heißt: „Rechtlich ist allen ordines ein sacramentaler Charakter zu vindiciren." Sollte das nämlich auch von den niederen Weihen gelten, so würde dieß der heutzutage allgemein herrschenden Meinung widersprechen; wenn es aber auf Episcopat, Presbyterat und Diaconat beschränkt werden soll, so würde es gut sein, dieses durch einen kleinen Zusatz hervortreten zu lassen. — S. 113 ist die fides ecclesiastica im Unterschied zur fides stricte divina mit dem Ausdruck „frommer, auch hinreichend begründeter Glaube" identificirt; das ist aber eine ungebräuchliche Ausdrucksweise, welche die fides ecclesiastica, von der wirklich die Rede sein muß, in ihrer Bedeutung über Gebühr abschwächt: frommer, wenn auch hinreichend begründeter Glaube läßt in sich genommen einen vernünftigen Zweifel zu, die fides ecclesiastica schließt jeden Zweifel aus. — In einigen Fällen will uns bedünken, daß der Charakter der Kirche als einer mit geistlicher Macht ausgerüsteten Anstalt den Verfasser veranlaßt habe, das Recht der Kirche in zeitlichen Dingen zu niedrig anzuschlagen. Daß die kirchlichen Privilegien und Exemtionen des Clerus vom bürgerlichen Rechte abhängig seien, können wir nach der praktischen Ausführbarkeit wohl bejahen, nach der rechtlichen Seite aber nicht zugeben; wir können daher auch dem nicht völlig beistimmen, daß (S. 254) die Ausdehnung der kirchlichen Jurisdiction „betreffs der mit geistlichen Sachen in Zusammenhang stehenden Rechtsangelegenheiten in den Zeitverhältnissen und namentlich in dem mangelhaften Zustand der weltlichen Rechtspflege beruhte". — Auch können wir keineswegs annehmen, daß Besitz,

Erwerb u. s. w. des Kirchengutes rechtlich aus sich unter den Staatsgesetzen stehe (S. 330): ihre zeitlichen Angelegenheiten ist die Kirche befugt selbständig zu ordnen, wenngleich sie auch befugt und thatsächlich manchmal gezwungen ist, den jeweiligen Staatsgesetzen in mancher Beziehung sich anzupassen. In einigem Zusammenhang mit dieser Frage steht auch die andere betreffs der directen oder indirecten Gewalt der Kirche über das Zeitliche (S. 309); unseres Bedünkens hätte unterschieden werden müssen zwischen Gewalt, direct oder nur indirect für's Zeitliche die positive Sorge in die Hand zu nehmen, und zwischen Gewalt, direct oder nur indirect die Untergebenen an zeitlichen Dingen zu strafen. — Was eigentlich „das formelle Recht des Staates, die Ehen zwischen Christen und Nichtchristen als legitim zu erklären" (S. 397), bedeuten soll, verstehen wir nicht recht; ein dießbezügliches wahres, im Gewissen gültiges Recht muß jedenfalls der Staatsgewalt aberkannt werden; Ehen zwischen Christen und Nichtchristen fallen unzweifelhaft in den Rechtsbezirk der Kirche und sind somit der Befugniß des Staates durchaus entzogen. — Ob die vor Kurzem mit großer Zuversicht aufgestellte Meinung des Herrn Dr. Freisen, welche die Jahrhunderte lang kaum bestrittene Lehre der Theologen betreffs des Wesens der Eheschließung und des bloßen Verlöbnisses umzustoßen sucht, vom Verfasser getheilt werde, ist S. 368 und 369 nicht recht ersichtlich; einige Seiten später (S. 382) wird freilich für die weiteren Erörterungen von dieser Meinung gänzlich Umgang genommen.

Wir haben hiermit einige Bedenken ausgesprochen, welche wir uns beim Durchlesen des Werkes angemerkt hatten. Doch mit ihnen wollen wir nicht vom Werke scheiden. Es gibt zu viele Partieen, welche eine lobende Erwähnung verdienen. Zunächst ist es von großer praktischer Wichtigkeit, daß sowohl bei den gemischten Gegenständen als auch bei denen, welche die weltliche Gewalt unberechtigt an sich zu reißen sucht, die staatlicherseits erlassenen Bestimmungen gekannt werden. Der Verfasser hat mit großer Sorgfalt in diesem Punkte stets auf die deutschen Verhältnisse Rücksicht genommen. Von kirchlichen Particular-Erlassen berücksichtigte er speciell die Breslauer Diöcese.

Der kurze Abschnitt „Genossenschaftsrecht" (S. 454—474) enthält sehr werthvolle, in's Einzelne gehende Notizen über das Ordensleben und die religiösen Genossenschaften. Außer den von Pius IX. eingeführten Abänderungen bezüglich der männlichen Orden werden manche Bemerkungen Roms über die dort vorgelegten Regeln und Constitutionen weiblicher Genossenschaften mitgetheilt. Dieselben vermitteln einen genauern Einblick in die religiöse Disciplin, wie sie von der Kirche gewünscht oder gefordert wird. Wir schließen mit dem Wunsche, der schon von anderer Seite geäußert worden ist, daß wir aus der Hand des Verfassers eine kirchliche Verfassungs- und Rechtsgeschichte mit dem Wechselverhältniß der Kirche zu den Staaten recht bald erhalten möchten, zumal da an katholischen Werken dieser Art gerade kein Ueberfluß vorhanden ist. Ohne Zweifel würde eine solche Arbeit die hier vorliegenden canonistischen Erörterungen ergänzen und zu vollendetem Abschluß bringen.

A. Lehmkuhl S. J.

De salute infidelium. Commentatio ad theologiam apologeticam pertinens. Scripsit *Antonius Fischer*, SS. Theologiae Doctor et in gymnasio Essendiensi religionis praeceptor. Cum approbatione Rev. Vic. Gen. Archiep. Coloniensis. 76 p. 8°. Essendiae ad Ruram, Fredebeul et Koenen, 1886. Preis: *M.* 1.50.

Konnten die Heiden, die vor Christus lebten, und von den später lebenden Heiden diejenigen, denen das Evangelium nicht verkündet wurde, die ewige Seligkeit erlangen? Diese Frage hat die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft seit den ersten Zeiten des Christenthums beschäftigt. Wie die heiligen Väter, so haben auch die Theologen des Mittelalters und der Neuzeit diese Frage erörtert. Da es feststeht, daß Gott ernstlich gewillt ist, alle Menschen zur Seligkeit zu führen, sowie daß Christus der Herr für alle Menschen gestorben ist, so war auch nicht zu bezweifeln, daß die Heiden stets nur durch eigene Schuld sich die ewige Verdammniß zuziehen konnten. Aber wie nun, wenn sie sich frei von Schuld erhielten? Wie konnte sich bei ihnen die übernatürliche Vorbereitung auf die ewige Seligkeit vollziehen? Wie konnten sie zur Gnade der Rechtfertigung gelangen? wie zum Glauben, dem Anfange des Heils, und wie zur Taufe, wenigstens zur Begierdetaufe? Das sind sehr schwierige Fragen, und es gibt Theologen, die nicht anstehen, eine vollkommen ausreichende Lösung derselben für unmöglich zu erklären. Auch der Verfasser der vorliegenden Schrift verhehlt sich die Größe der Schwierigkeiten nicht; sein klarer Blick läßt ihn keinen der dunklen Punkte übersehen, und keinem derselben weicht er aus. Um die einzelnen Fragen einer möglichst befriedigenden Lösung entgegenzuführen, zieht er alle Momente heran, welche irgendwie zur Aufhellung beizutragen geeignet erscheinen. Dabei leistet ihm seine achtunggebietende Belesenheit auf allen einschlägigen Gebieten die vortrefflichsten Dienste.

Als scharfer und klarer Denker gliedert der hochwürdige Herr Verfasser den Stoff in lichtvoller Weise, und die Entwicklung schreitet in streng logischer Aufeinanderfolge voran. Nach einer gründlichen Erörterung des Status quaestionis wird zunächst die natürliche Befähigung der Heiden in Bezug auf die religiöse und moralische Erkenntniß, sowie auf einen dieser Erkenntniß entsprechenden Wandel einer genauen Prüfung unterzogen. Dann erst fragt es sich: Wie knüpft die Gnade an diese Vorbedingungen an, und welche Wege wandelt dieselbe, um jenen Heiden, die nach bestem Wissen und Gewissen ihre Pflichten erfüllen, auch zum Besitze derjenigen übernatürlichen Güter zu verhelfen, welche eine Vorbedingung der ewigen Seligkeit sind?

Im Einzelnen sei noch Folgendes bemerkt. Sehr interessant sind die Ausführungen über die Gotteserkenntniß der Heiden, wobei sich Dr. Fischer mit den Ergebnissen der modernen Forschungen über die Religion der verschiedenen heidnischen Völker wohlvertraut zeigt. Eine durchaus richtige und für die vergleichende Religionswissenschaft bedeutsame Bemerkung ist es, wenn der Verfasser (S. 26) betont: „Vereor, ne multi ex hodiernis scriptoribus atque imprimis ex iis, qui ethnicorum religionibus occupantur, nimis proclives sint ad errores pantheisticos ubique, etiam apud veteres eos-

que qui tricas philosophorum ignorant atque adeo despiciant, detegendos. Siquidem nullus error magis, quam ille, a cordati hominis qui sanae mentis sit cogitandi modo videtur alienus." — Bei Behandlung der Frage, wie die Heiden den nothwendigen Glauben erlangen können (S. 48 ff.), war wohl mehr zu beachten, daß man als den gewöhnlichen Weg, um in den Besitz des übernatürlichen Glaubens zu gelangen, sicher die Verkündigung des Wortes Gottes durch die Glaubensboten der Kirche anzusehen hat — eine Wahrheit, welche in dem bekannten Ausspruche des Apostels (Röm. 10, 14) ihre Stütze findet. Wie die Sendung eines Engels zu dem gleichen Zwecke etwas Außergewöhnliches ist, so ist es auch — wenngleich in etwas anderer Weise — jede unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, auch die innere. Jedenfalls ist festzuhalten, daß, wenn Gott nicht einen Menschen oder einen Engel als Glaubensboten schickt, eine wirkliche unmittelbare Offenbarung Gottes zur Erzeugung des Glaubens unumgänglich nothwendig ist. — Der Ausdruck illuminatio (S. 49) ist durchaus in dem erläuternden Sinne: revelatio interior zu verstehen. — Daß es „zweifelhaft" sei (S. 52), ob der hl. Thomas gelehrt habe, der ausdrückliche Glaube an die Menschwerdung und an das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit sei zur Seligkeit nothwendig, dürfte kaum zu behaupten sein angesichts der Hauptstelle, wo der heilige Lehrer diesen Gegenstand ex professo behandelt. In der Summa theologica (IIa IIae, qu. 2, art. 7 et 8) legt er sich nämlich die Frage vor: „Utrum explicite credere mysterium Incarnationis sit de necessitate salutis apud omnes," und: „Utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis." Schon die Fragestellung zeigt, daß hier nicht von der necessitas praecepti, sondern von der necessitas medii die Rede ist. Und beide Fragen bejaht der hl. Thomas. — Daß die Ansichten des Verfassers nicht überall die Mehrzahl der Theologen auf ihrer Seite haben, ist diesem selbst nicht unbekannt geblieben. — Endlich möchten wir noch erwähnen, daß das Bestreben, die Anforderungen an die Heilsthätigkeit bei den Heiden auf ein möglichst geringes Maß zu beschränken, den Verfasser doch zuweilen etwas gar weit geführt hat. So heißt es S. 16: „Non omnino necessarium videtur, ut homo talis (es ist von Heiden die Rede, welche die Falschheit des Polytheismus durchschaut haben und den wahren Gott anerkennen und verehren) prorsus a contribulium cultu religioso abstinent; verum videtur fieri posse, ut quis bona fide ideoque sine culpa existimet licere, si non simpliciter, attamen cum exceptione pergere eundem sequi atque exercere." Und S. 17: „Fortasse fieri potest, ut homo infidelis inveniatur qui, licet cultum divinum genti suae familiarem falsum esse perspexerit, tamen sine culpa, errore invincibili ideoque bona fide, credat sibi licere in cultu isto exercendo se gentis suae mori, si non omnino et sine exceptione, tamen aliquatenus conformare, quin ea omnia mente et animo adprobet." Wenn man diese Sätze nicht etwa auf ganz specielle Fälle anwendet und erklärt, so werden die Moraltheologen dieselben wohl kaum unterschreiben.

Aug. Langhorst S. J.

Le Parrochie Francescane in Dalmazia dal P. *Giovanni Marković.* 139 p. 8°. Zara, Tipografia Kath. Hrv., 1885.

Wenn Leo XIII. vor nicht langer Zeit die Hierarchie in Bosnien und der Herzegowina wieder errichten konnte, so waren es die hundertjährigen Anstrengungen der Franziskaner in jenen Ländern, durch welche dieß ermöglicht wurde, und wenn im Königreich Dalmatien die Hierarchie niemals untergegangen ist, und wenn wir jetzt eine blühende Kirchenprovinz dort sehen, so ist auch dieses nicht zum geringsten Theil das Verdienst der armen Söhne des hl. Franziskus, welche in Dalmatien wie im benachbarten Bosnien nach dem Ausspruch Eugens IV. gleich einer Mauer zum Schutze des Hauses Gottes und Verbreitung des wahren Glaubens den Häretikern und namentlich den heranstürmenden Moslemin sich entgegenstellten. Einen Einblick in die geschichtliche Entwicklung der dalmatinischen Kirche und in ihre eigenthümlichen Verhältnisse bietet die vorliegende kleine, aber sehr interessante Schrift. Die Einleitung schildert in kurzen Zügen die Thätigkeit der Franziskaner in Bosnien und Dalmatien von ihrem ersten Auftreten gegen die Secte der Patariner im 13. Jahrhundert bis zur Abtrennung der dalmatinischen Ordensprovinz von der bosnischen im Jahre 1735. Der erste Abschnitt (Missione della provincia del SS. Redentore) begründet das Recht der Franziskaner auf ihre Pfarreien in Dalmatien aus den Bullen der Päpste (Johann XXII. Cum hora undecima 1322; Martin V. Illius qui ut protoplasti 1418 und Dum uberes fructus 1422; Eugen IV. Romanus Pontifex 1443 u. a.), aus der rechtmäßig erfolgten Uebergabe der Pfarreien von Seiten der Bischöfe an die Franziskaner zur Zeit der Türkenkriege und aus einem mehrhundertjährigen, von kirchlicher und weltlicher Behörde allzeit anerkannten Besitz. In dem zweiten Abschnitt (Le parrochie Francescane in Dalmazia rispetto al diritto canonico) zeichnet uns Marković mit wenigen, aber sicher geführten Strichen die rechtliche Stellung der Franziskaner in ihren Pfarreien. Es ist nicht bloß ein Patronatsrecht, welches ihnen zukommt, sondern die Franziskanerpfarreien in Dalmatien sind, wie aus den officiellen Aktenstücken der Ordinariate und aus einer mehrhundertjährigen Praxis erhellt, als beneficia pleno jure incorporata zu betrachten und finden demnach die kirchlichen Canones und die päpstlichen Constitutionen, besonders Pius' V. Ad exequendum (1567) betreffs der einem Convente incorporirten Beneficien ihre volle Anwendung. Indem Marković seinen Ausführungen neben andern Autoren das Werk von Suarez de religione, Reiffenstuel Jus eccles. univers. und von neueren Bouix de Regular. zu Grunde legt, bietet er in diesem zweiten Theil eine gediegene und klare Darstellung der wichtigsten kirchlichen Bestimmungen über die Thätigkeit der Regularen in der Seelsorge. Verschiedene, vorzüglich aus dem Ordensarchiv von Sinj entnommene Documente sind im Anhang mitgetheilt. Gern hätten wir unter diesen auch die auf Seite 35 citirten Rescripte Pius' VI. und Leo's XII. gesehen.

Auf Seite 74 ff. möchte wohl bei Erklärung der Incorporation zu sehr der zeitliche Nutzen des Klosters oder Conventes als wesentliches Element der

Incorporation betont worden sein, namentlich für Missionsländer, in welchen durchgehends eine genügende Dotation den Kirchen abgeht. Für den in Dalmatien öfters praktisch gewordenen Fall, daß die Regularen aus Mangel an Leuten ein incorporirtes Beneficium nicht besetzen können, bestreitet Markovič mit Bezugnahme auf die Bulle Ad exequendum dem Ordinarius das Recht, einen Vicarius perpetuus einzusetzen. Sollte es dennoch geschehen sein, so vindicirt er den Franziskanern als Mendicanten mit Lacroix, theol. mor. lib. 3 p. 2 n. 534, Reiffenstuel, lib. II. tit. 26 n. 166, Ferraris, praescriptio § 5 n. 16, das Privileg der erst nach hundert Jahren gegen sie wirksamen Verjährung (s. S. 90).

Jos. v. Laßberg S. J.

Kan von Nettelhorst. Roman von Maria Lenzen di Sebregondi. (Bachems Roman-Sammlung, 9. Band.) 420 S. 12⁰. Köln, Bachem, 1886. Preis: *M.* 2.

Die Bachem'sche Romansammlung, welche in guter Ausstattung und hübschen Einbänden zu dem wirklich überaus billigen Preise von 2 Mark per Band erscheint, hat in sehr kurzer Frist die erste Serie von zehn Bänden vollendet. Das Versprechen, welches der verehrte Verleger zu Anfang seines Unternehmens gab, scheint er uns voll und ganz eingelöst zu haben. Die Bände wenigstens, welche wir durchlasen, dürfen Anspruch erheben auf die in Aussicht gestellte „Gediegenheit, fesselnde Gestaltung, sittliche Reinheit des Inhalts, Schönheit der Form und reichen Wechsel der Stoffe und der Scenerie", und wenn auch das höchste Ideal nicht durchweg erreicht ist, so darf man doch sagen, daß hier von talentvollen Erzählern G u t e s geboten wird, jedenfalls E d l e r e s, als man in anderen Romansammlungen und in belletristischen Blättern, z. B. der „Gartenlaube", oft unter blendender Form dem arglosen Leser bietet. Wir sind deßhalb Herrn Bachem aufrichtig zu Dank verpflichtet und wünschen, daß er auf der betretenen Bahn rüstig voranschreitend den christlichen Familien eine reiche Bibliothek anziehender, sittlich reiner, veredelnder Unterhaltungsschriften zur Verfügung stelle. Die Lesegier ist nun einmal groß gezogen, und daß sie so bald aus unserer Mitte scheide, ist wenig Hoffnung vorhanden; man muß also aus der Noth eine Tugend machen und ihr statt vergifteter, gesunde und kräftigende Nahrung vorsetzen, oder wenigstens den Pastetchen und Zuckerdingern — denn solche bleiben die weitaus große Menge der die eigentliche Kunst nur wenig beachtenden Romane und Novellen wohl immerdar für das große Publikum — in geschickter Weise heilsame Säfte beimischen. Wie manche christliche und sittliche Wahrheit kann in den Gesprächen vorgelegt und beleuchtet, wie manches Vorurtheil gegen unsere heilige Religion aufgeklärt, wie manche Verleumdung zurückgewiesen werden, ohne daß darum die Erzählung an Interesse verliert oder gar zu einer Predigt oder Katechese „verwässert" wird. Wie vorzüglich haben z. B. die selige Gräfin Hahn-Hahn und die nun ebenfalls verstorbene Lady Georgina Fullerton es verstanden, ihre besten Romane mit solchen belehrenden und erhebenden Gesprächen zu würzen! In diesem Punkte, scheint es uns,

dürften die noch zu erwartenden Romane der Bachem'schen Sammlung schon etwas gehaltreicher sein.

Der neunte uns heute zur Besprechung vorliegende Band der Sammlung bringt den Roman Rau von Nettelhorst, von Maria Lenzen di Sebregondi. Derselbe ist jedenfalls einer der besten dieser ersten Serie und eine tüchtige Arbeit der talentvollen verstorbenen Erzählerin. Die Geschichte ist gut erfunden und frisch erzählt. Die Charaktere sind scharf gezeichnet und wohl darnach angethan, unsere Theilnahme zu erwecken. An ergreifenden Stellen und erschütternden Auftritten fehlt es nicht. Auch der landschaftliche Rahmen ist gut ausgeführt. Ob die Verfasserin uns in das Wirthshaus von Gravenweiler oder in die stille Försterei von Erpenbeck, in den verödeten Edelsitz von Bornholt oder in das stolze Grafenschloß Bladeneck oder wiederum in das Haus des Fabrikanten Westerrath einführt — sie ist überall zu Hause und weiß uns wirkliche Verhältnisse und lebendige Personen — keine bloßen Schatten- und Schablonenwesen — vorzuführen. Am besten scheint uns neben dem Förster und der alten Rika der Hardtenbruck'sche Familienkreis, auch Josephine Westerrath und deren Mutter und Bruder gezeichnet zu sein. Der holländische Advokat ist eine ganz originelle Figur, vielleicht aber doch etwas übertrieben. Die Lösung des geschickt geschürzten Knotens kann als gelungen bezeichnet werden, obschon die Strafe, die den alten Grafen Hardtenbruck trifft, etwas zu milde ausfällt und die Aussöhnung sowohl zwischen Otto und der Großmutter als zwischen ihm und seinem Onkel ein wenig gemacht erscheint. Es ist eben ein Moment übergangen worden, ohne das eine derartige Umwandlung nicht erklärlich ist: die übernatürlichen Beweggründe mit der Gnadenhülfe. Diesen ist die Erzählerin, wir möchten sagen mit Absicht, aus dem Wege gegangen, zum Nachtheile ihrer sonst schönen Schöpfung. Dieselben übernatürlichen Beweggründe müßten uns den heroischen Edelmuth der Gräfin Clara erklären. Bloß menschliche edle Charakteranlagen werden eine derartige niederträchtige Quälerei nicht ertragen, noch viel weniger also mit Liebe vergelten. Auch der menschenscheue Freiherr Constantin, dessen „Herz die Sünde eines bittern Grolls erfüllt", kann nur auf übernatürlichem Wege dahin geführt werden, daß er wirklich glücklich ist. Augenblickliche Rührungen bringen eben nur in Romanen derartige Wirkungen hervor. Christliche Erzähler dürfen die Nothwendigkeit solcher übernatürlichen Hülfe und Beweggründe nicht aus den Augen lassen. Das schadet der Natürlichkeit der Charaktere nicht und ist der allseitigen Wahrheit wegen durchaus gefordert. Die Seele der Erzählung muß christlich sein, nicht bloß der Taufschein der auftretenden Personen. Endlich haben wir noch einen kleinen Tadel auszusprechen, der auch andere Bände dieser ersten Serie trifft. Ueber Mesalliancen im einzelnen Fall wollen wir nicht streiten; jedenfalls führen sie selten zu einem wirklich glücklichen Ehebunde, und die Auffassung Rikas, S. 292, ist kein bloßes „Bedientenvorurtheil". Rika sagt dort auf die Behauptung, Graf Anton habe durch seine Verbindung mit einer Bürgerlichen doch kein Unrecht begangen: „Wie man's nimmt, Herr Rauh. Gegen die zehn Gebote sündigte er freilich nicht. Aber als Graf und Stammhalter eines so alten, edeln

Hauses hatte er doch die Verpflichtung, eine Ebenbürtige zu heirathen, daran ist gar kein Zweifel." Weit ernster aber als mit solchen nicht standesgemäßen Verbindungen, wie sie auch in diesem Romane vorkommen, glauben wir es mit den Ehen zwischen nahen Verwandten nehmen zu müssen. Nicht umsonst hat die Kirche dieselben ungültig erklärt und gibt nur in seltenen Fällen und auch dann widerstrebend ihre Einwilligung, wenigstens wenn es sich um Geschwisterkinder handelt [1]. Katholische Erzähler sollten sich deßhalb hüten, Liebesverhältnisse zwischen so nahen Verwandten mit dem Zauber ihrer Darstellung zu verherrlichen und zu glücklichen Verbindungen gedeihen zu lassen. Leider ist das nicht nur in dem vorliegenden Romane, sondern auch in einigen anderen der sonst gewiß empfehlenswerthen Serie geschehen.

W. Kreiten S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Unsere liebe Frau von Lourdes. Herausgegeben von Heinr. Lasserre. Frei aus dem Französischen übersetzt von M. Hoffmann. Fünfte, verbesserte Auflage. Mit einem Titelbild. LXVI u. 475 S. 12°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 3.

Lasserre's Buch über Lourdes ist so oft erschienen und so weit verbreitet, so viel gelesen und hochbeliebt, deßgleichen die in fünfter Auflage vorliegende Uebersetzung M. Hoffmanns verdientermaßen so sehr geschätzt, daß eine eingehende Empfehlung

---

[1] Wir erinnern die katholischen Schriftsteller hier an die ergreifenden Worte, welche Pius IX. am 6. Januar 1875 bei Gelegenheit einer feierlichen Audienz an die vornehme katholische Jugend Italiens richtete, indem er sie aufforderte, nach Kräften an der Verminderung des Uebels zu arbeiten, das sich seit den Tagen der Revolution in so erschreckender Weise ausgebreitet habe. Unter Anderem sagte er: „Es kann sich ja wegen zahlreicher canonischer Gründe der Fall bisweilen ereignen, daß Dispensen zu solchen Heirathen gegeben werden müssen — allein eine solche geradezu außergewöhnliche Häufigkeit muß verdammt werden als ein schleichendes Gift für den Leib, eine Frage, welche in das Gebiet der Medicin gehört, vorzüglich aber als eine Gefahr für die öffentliche Sittlichkeit, und über diese möchte ich auch jetzt reden." Der Heilige Vater setzt den Zuhörern dann auseinander, wie die kirchliche Autorität allein durch Verweigern der Dispens das Uebel nicht heben kann, wie hier die Heilung zum Theil gerade vom christlichen Volk ausgehen muß. In dieser Beziehung scheint uns der katholische Roman noch etwas leisten zu können, falls er das ist, was er sein will. Bisweilen mag es ja zur Herbeiführung der Conflicte und zu allseitiger Zuspitzung der Gegensätze verlockend sein, ein Verwandtenverhältniß zu fingiren, aber oft ist die Erfindung solcher Verhältnisse auch weiter nichts als Trägheit und Sterilität der dichtenden Phantasie.

überflüssig erscheint. Wir begrüßen nur die neue Auflage und wünschen ihr ebenso gute Reise und ebenso freudige Aufnahme, wie sie ihren Vorgängerinnen zu Theil ward. Es ruht wirklich Lourdes' Segen auf diesem Büchlein, und es scheint, als ob dieselbe Großmacht, welche zahllose Leute nach Lourdes zog, zahllose Exemplare von Lasserre's Schrift über die Welt verstreute. Jene wunderreiche Episode im kirchlichen Leben unserer Tage spiegelt sich treu in dem Buche, dem wir mit dieser Anzeige gern einen Leser und Freund mehr gewinnen möchten. In stiller Einsamkeit lag der Felsen Masabielle, und niemand suchte die öde Wildniß auf; in stiller Verborgenheit lebte die Familie Soubirous, und niemand fragte nach Bernadette. Die Bewegung begann und zog in Clerus und Volk ihre ersten Kreise. Wem ist es heute unbekannt, wie weit sie reichte und welch eine Macht ihr innewohnte?

Perlenkranz aus der Schatzkammer des göttlichen Herzens u. s. w. Festschrift zur zweihundertjährigen Erinnerung an die erste Herz-Jesu-Fest-Feier zu Paray. Von M. Hausherr S. J. Mit Gutheißung geistlicher Obrigkeit. 503 S. 16°. Dülmen, A. Laumann, 1886. Preis: *M.* 1.

Mit unermüdlichem Fleiße arbeitet der Verfasser zu Gunsten der Herz-Jesu-Andacht durch ascetische Schriften. Vorliegendes Büchlein hat das Eigenthümliche und besonders Werthvolle, daß es fast ganz den Schriften der sel. Margarita Maria entnommen ist, jener vom Erlöser selbst auserwählten und reich begabten Seele, durch welche er die Andacht zu seinem heiligsten Herzen in die Welt einführen wollte. Es ist also aus der Quelle geschöpft, aus der am reinsten und klarsten der Geist jener Andacht hervorfließt. Die Anordnung und Auswahl ist recht geschickt; sie gewährt durch die Mittheilung von Briefen der sel. Klosterfrau auch einen tiefen Einblick in deren äußeres und inneres Leben.

Philothea oder Anleitung zum gottseligen Leben vom hl. Franz von Sales. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Schröder. Fünfte Auflage. XVI u. 575 S. 12°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 1.

In der „Philothea" wollte der hl. Franz denen, die inmitten der Gefahren und Zerstreuungen der Welt ein wahrhaft christliches, gottseliges Leben zu führen gedenken, eine geeignete Anleitung an die Hand geben. Sie ist eine Perle unter den ascetischen Werken dieser Art. Vorstehende Ausgabe gibt eine fließende Uebersetzung derselben. In einem Anhange sind die gewöhnlichen Andachtsübungen beigegeben.

Hundertdreißig Rosenkranz-Geschichten zur Belebung des Vertrauens auf die mächtige Fürbitte der Rosenkranz-Königin. Nach authentischen Quellen von Dr. Joseph Anton Keller, Pfarrer in Gottenheim bei Freiburg. Mit einem Stahlstiche. XII u. 342 S. kl. 8°. Mainz, Kirchheim, 1886. Preis: *M.* 2.25.

Hundert St. Antonius-Geschichten zur Verherrlichung der Wundermacht des hl. Antonius von Padua. Nach wahrheitsgetreuen Quellen von Dr. Joseph Anton Keller. VIII u. 142 S. Mainz, Kirchheim, 1886. Preis: *M.* 1.

Der unermüdliche Sammler erbauender Züge und Erzählungen hat durch diese neuen Büchlein dem katholischen Familienkreise einen neuen Schatz geboten, aus dem

mancher Leser recht heilsame Anregungen schöpfen wird, und der auch anderweitig für Katechesen und erbauende Vorträge als Hülfsmittel dienen kann. Gerade weil es Erzählungen sind, wecken sie das Interesse und erzielen eine nachhaltigere Wirkung, als manche ausführliche Erörterungen. Sie werden sicher ihren Zweck nicht verfehlen, zur Belebung des Vertrauens auf die mächtige Fürbitte der Rosenkranz-Königin und des hl. Antonius beizutragen. Zumal kommt ersteres Büchlein um so gelegener, da dieses ganze Jubiläumsjahr vom Heiligen Vater dem Papste unter den besondern Schutz der Königin des hochheiligen Rosenkranzes gestellt ist.

Jagd nach dem Glück. Roman von M. Herbert. Zweite Auflage. 300 S. 8°. Köln, J. P. Bachem, 1885. Preis: *M.* 3.

In feiner Ausstattung eine Dichtung, welche das Mittelmaß der Tagesnovellen und Romane bedeutend überragt. Schon der Stoff ist nicht die alltägliche Liebelei; etwas Höheres, der Drang nach Glückseligkeit in der Menschenbrust und die Irrwege, auf denen Ehrgeiz, Selbstsucht, Freiheitsgelüste, Leidenschaft umsonst versuchen, das Glück zu erhaschen, welches doch nur im Anschlusse an Gott und in der hingebenden Erfüllung seines Willens gefunden werden kann, will uns M. Herbert hier zeichnen. Alle handelnden Personen des Romans jagen nach dem Glücke. Der ehrgeizige Literat Fahrenbach kämpft sich mühsam zu demselben durch; seine unglückliche Schwester Rosa findet auf der wilden Glücksjagd ein tragisches Ende; der alte Italiener Orla, dem die Untreue seiner Gattin das irdische Lebensglück vernichtete, findet das wahre Glück am Abende seines Lebens in der Vereinigung mit Gott; seine Tochter, die edel veranlagte Lucia Scoltoni, welche in dem leidenschaftlichen Haschen nach einem Scheinglücke bis an den Rand des Selbstmordes sich verirrt, erringt im vollständigen Opfer ihrer selbst den ganzen Frieden und das reinste Glück, während ihre unglückliche Mutter, welche inmitten des fürstlichen Glanzes, den ein Frevel ihr erschloß, eines entsetzlichen Todes in Verzweiflung stirbt. So ringen und rennen alle nach Glück; aber nur christliche Selbstüberwindung führt die Sieger in dem großen Kampfe zum endlichen Preise. „Kind," sagt der alte Orla zu seiner wiedergefundenen Tochter, „die tiefste Wahrheit liegt in dem Worte des hl. Augustin: ‚Zu dir hin, o Gott, hast du uns erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.' Und an einer andern Stelle sagt derselbe Kirchenvater: ‚Wehe der verwegenen Seele, die da hofft, etwas Besseres zu erfassen, wenn sie von dir, o Herr, gewichen ist! Gekehrt und wieder gekehrt, rückwärts, seitwärts und vorwärts: alles ist Beschwerde, du allein Ruh'.'" Das ist die christliche Lösung der Jagd nach dem Glücke. — Die Charaktere, welche diese Lösung zum Ausdruck bringen, sind durchweg gut gezeichnet; ganz besonders Lucia Scoltoni und die gute alte Mutter aus dem Rhön-Dorfe; nicht ganz so gut scheint uns der Charakter Fahrenbachs gelungen. Die Sprache ist edel und gut besorgt; zahlreiche eingestreute Dichtungen und hübsche Sinnsprüche heben die Darstellung und verbreiten über die Erzählung einen warmen Hauch der Poesie.

Aus dem Burgfrieden. Alt-Münchener Geschichten von Franz Trautmann. 346 S. 12°. Augsburg, Dr. M. Huttler, 1886. Preis: *M.* 6.

Sagen, Anekdoten, kurze Lebensbilder, Sitten und Charakterstudien aus Alt-München erzählt uns Franz Trautmann in diesem schön ausgestatteten und mit hübschen Bildern geschmückten Bändchen. Alles ist, wie die einleitenden Verse es sagen: „Einfach und schlicht", „gradweg, scheulos und bieder". Den Inhalt der ein-

zelnen, meist kurzen Nummern bildet gewöhnlich ein ganz einfacher Zug, wie ihn die alten Chronisten mit ein paar Worten anzumerken pflegen; Trautmann umkleidet ihn dann in seiner gewohnten Art zu erzählen, welche ihm so viele Freunde erworben hat. Am besten hat uns die letzte, auch an Umfang bedeutendste Erzählung „Die alte Barbara" gefallen: das kommt von Herzen und geht zu Herzen. Auch „Orlando Lasso's Leben und Ende", „Pater Placidus" und namentlich die fröhliche Geschichte vom „Altomontanus und Felber" sind sehr gut. Eines wollte uns aber weniger gefallen: eine körnige und biderbe Sprache wissen wir zu schätzen und geben auch gerne zu, daß Trautmanns bayerische Ritter und Münchener Bürger einige Kraftausdrücke im Munde führen dürfen; allein sie sollten doch nicht jeden Augenblick mit „Kreuz Blitz", „Kreuzdonnerwetter" um sich werfen. Daß aber sogar der greise, „frumme Barfüßer P. Felix", dessen schöne Sinnsprüche man wohl beherzigen darf, mit einem „Ja heilig Dunnerwetter!" herausfährt, scheint uns wirklich unpassend. Gerade weil Trautmann ein so hochverdienter katholischer Schriftsteller ist, möchten wir solche Ausdrücke ferngehalten wissen aus seinen Erzählungen, die mit Recht die größte Verbreitung verdienen.

Jahrbuch der Naturwissenschaften, 1885—1886. Enthaltend die hervorragendsten Fortschritte auf den Gebieten: Physik, Chemie und chemische Technologie; Mechanik; Astronomie und mathematische Geographie; Zoologie und Botanik, Forst- und Landwirthschaft; Mineralogie, Geologie und Erdbebenkunde; Anthropologie und Urgeschichte; Gesundheitspflege, Medicin und Physiologie; Länder- und Völkerkunde; Handel und Industrie; Verkehr und Verkehrsmittel. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von Dr. Max Wildermann. Mit einer Karte und mehreren in den Text gedruckten Kärtchen und Holzschnitten. XVI u. 634 S. 8°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: M. 6.

Wenn wir auch nicht einverstanden sein können mit dem Streben der letzten Decennien, alle Ergebnisse der Naturwissenschaften, insbesondere die theoretischen, zu popularisiren, weil dieß eine gefährliche Waffe in den Händen derjenigen ist, welche Oberflächlichkeit und Unglauben zu verbreiten suchen, so darf dem Unternehmen des Verfassers nur Lob und Anerkennung gezollt werden, weil die Waffe der Gegner allein dadurch schon an Schärfe und Kraft verliert, daß sie auch von katholischen Vertretern der Wissenschaft in Dienst genommen wird. — Es soll nach der Absicht des Herausgebers in der ersten Hälfte jeden Jahres ein Band von etwa 600 Seiten erscheinen, worin aus den im Titel erwähnten Gebieten das Neueste — namentlich Praktisches — von Fachmännern gesammelt und gemeinverständlich vorgetragen wird. Das neue Jahrbuch muß daher allen willkommen sein, welche den praktisch wichtigsten Neuerungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften mit wenig Aufwand von Zeit und Mühe zu folgen wünschen. Die Allseitigkeit des Materials ergibt sich zur Genüge aus dem Titel. Hier sei nur auf einige Punkte hingewiesen. Auf S. 1 erfahren wir die endliche Einführung einer Normalstimmgabel von genau 435 Schwingungen per Sekunde bei 15° C. für alle Orchester Europa's, ein Ereigniß, das auch jeden Physiker mit Befriedigung erfüllen mußte. S. 10—21. 51—56. 73—79 geben das Neueste über Petroleum- und Gaslicht, zeigen an einer Figur die Einrichtung von Fahnejelms Wassergas-Magnesiabrenner und erklären das Wesen der neuen Theilung des elektrischen Lichtes durch die Transformatoren von Gaulard-Gibbs und Zipernowsky. S. 27 finden wir Honigmanns feuerlose Locomotive, S. 149 Luftschiffahrt im Dienste

der Armee, Torpedos, S. 274—280 eine interessante Beschreibung des Erdbebens in Andalusien; S. 367 ist ausführlich die Rede von den Dämmerungserscheinungen von 1883—1885; S. 373—380 enthalten verschiedene neue Ansichten über Luft- und Gewitterelektricität; sehr Interessantes bieten S. 400—420 über die Cholera in Europa, S. 485—508 über das Congogebiet (mit Karte) und seine Erforschung, S. 509—523 über die deutschen Schutzgebiete in Afrika. So wird jeder je nach Fach und Anlage des Interessanten viel im neuen Jahrbuch finden. Daß das Jahrbuch absichtlich nur die nöthigsten Zeichnungen aufweist, kann nicht getadelt werden, da sonst der gewiß mäßige Preis von 6 Mark bedeutend hätte steigen müssen.

Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik von Dr. Franz Jostes, Privatdocenten der deutschen Sprache und Literatur an der kgl. Akademie zu Münster i. W. 42 S. 8°. Münster i. W., Schöningh, 1886. Preis: *M.* 1.

Diese Schrift ist eine Ergänzung zu der in diesen Blättern (Bd. XXIX. S. 563) angezeigten Abhandlung desselben Verfassers: „Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung“. Dr. Haupt ließ nämlich gegen letztere eine Entgegnung ausgehen. Auf diese antwortet nun Dr. Jostes in vorliegender Schrift, und zwar, wie selbst ein Recensent in Zarncke's Literaturblatt sagt, „nicht ohne Glück; die in Betreff der alten Uebersetzung vorgebrachten Momente werden, wie uns scheint, mit Recht zurückgewiesen; es bleiben unter ihnen keine stehen, die wirklich für den waldensischen Ursprung der Bibelübersetzung verwendet werden könnten“ (Nr. 30, 1886). Das an Umfang kleine Schriftchen ist daher von bleibendem Werthe. Durch dasselbe ist, wie ein berufener Kritiker, Dr. Funk im „Historischen Jahrbuch“, sagt, „wenigstens in den Augen aller Unbefangenen dem Mythus von dem Waldenser Ursprung der Tepler Bibelhandschrift und der ersten gedruckten deutschen Bibeln ein Ende bereitet. Die Bedenken sind nun in der Hauptsache alle gehoben, die Beweise für den katholischen Ursprung des Codex beträchtlich verstärkt“ (VII. 3. Heft, S. 486). Am Schlusse der Schrift theilt Dr. Jostes mit, daß er an einer umfassenden Geschichte der deutschen Bibelübersetzung im Mittelalter arbeite, und zwar, wie wir hören, seit dritthalb Jahren. Zu diesem Zwecke wünscht er mit Recht, das noch vorhandene Material möglichst vollständig zu benützen, und ersucht daher, ihn von den in Privat-, Gymnasial- und Klosterbibliotheken befindlichen deutschen Bibelhandschriften in Kenntniß zu setzen. Besonders in den österreichischen Klosterbibliotheken vermuthet er das Vorhandensein eines ergiebigen Materials. Auch die niederländischen Uebersetzungen sollen mit einbezogen werden. Im Interesse der Sache kann die Bitte um freundliche Unterstützung von Seiten der Besitzer solcher Bibelhandschriften nur angelegentlich zur Beachtung empfohlen werden.

Das Grab Bischof Dietrichs III., geb. Grafen von Isenburg, im Dom zu Münster. Von A. Tibus. 47 S. 12°. Münster 1886. Preis: 60 *Pf.*

Am 4. Juni d. J. wurde in Gegenwart mehrerer Mitglieder des Münster'schen Domcapitels ein Grab geöffnet, welches man kurz vorher beim Einbrechen der neuen Thüre aus dem Innern des Domes zu der im Bau begriffenen Sakristei in der nördlichen Giebelwand des östlichen Querschiffes entdeckt hatte. Man fand verschiedene Körpertheile einer vollständig ausgewachsenen männlichen Person. Natürlich drängte sich allen Anwesenden sofort die Frage auf: Wessen Gebeine ruhen in diesem Grabe? Zunächst entschieden sich die Sachverständigen dafür, das Grab sei mit der Giebelwand

entstanden. Daraus folgert nun der hochw. Herr Verfasser sofort mit Recht, daß man die Zeit der Beisetzung obiger Ueberreste zwischen 1247—1265 zu suchen habe, da der 1247 verstorbene Bischof Ludolph von Holte den Dombau bereits so weit gefördert hatte, daß der Pfarraltar vom alten Chor in die Mitte der Kirche versetzt, im Jahre 1265 aber der Dom nach vollendetem Bau eingeweiht worden ist. Ebenso sicher ist, daß die vorgefundenen Körperreste hier nicht ursprünglich begraben wurden. Dieß beweist schon die Enge des Wandgrabes, wie das Fehlen jedes Knochenstaubes. Das freilich arg verstümmelte Reliefbild auf der äußern Grabplatte läßt immerhin einen Bischof erkennen. Da sich sonst keine weiteren Anhaltspunkte am Grabe selbst fanden, so war es die Aufgabe des Verfassers, in der Reihe der Bischöfe von Münster, wie sie bis zur Vollendung des Dombaues im Jahre 1265 sich gefolgt sind, denjenigen ausfindig zu machen, auf dessen Begräbniß alle jene Umstände ausschließlich Anwendung finden können. Und in der That, es ist dem in der Geschichte des Bisthums Münster so bewanderten hochwürdigen Herrn Verfasser in kurzer Zeit gelungen, den Namen dieses Bischofes zu ermitteln. An der Hand der Bischofschronik, die zur Zeit des Bischofs Florenz von Wewelinghoven (1364—1379) und in dessen Auftrag zusammengestellt wurde, durchgeht der Verfasser die Bischöfe von Münster vor 1247 und kommt zu dem Schlusse, daß entweder Otto I. (1204—1218) oder Dietrich III. (1218—1226) in dem neu aufgefundenen Grabe ihre letzte Ruhestätte gefunden haben müssen. Allein Otto I., der am 6. März 1218 auf dem Kreuzzuge in Syrien starb, hätte sicher ein ehrenvolleres Begräbniß erhalten, falls die Leiche nach Münster gebracht worden wäre. Gewiß hätte der Verfasser der Bischofschronik, dem doch so viel daran gelegen war, die Grabstätten der Münster'schen Bischöfe zu ermitteln, das Grab dieses Bischofes ausfindig gemacht. Dagegen weisen alle Umstände auf Bischof Dietrich III. hin. Der Mitschuld an der Ermordung Engelberts des Heiligen angeklagt, vom Amte suspendirt, stirbt er im Exil. Wie dann Tibus ferner nachweist, konnte er in der ersten Zeit nach seinem Tode zu Münster ein ehrenvolles Begräbniß nicht erhalten. Als aber die Verwandten Dietrichs nach und nach wieder in ihren kirchlichen Würden rehabilitirt worden waren, mußten sie daran denken, das Andenken des Bischofes von der Schmach zu reinigen, die darauf lastete. Doch schien es immer noch gerathen, dieß in aller Stille zu thun. Daher erklärt sich das einfache Reliefbild ohne jede weitere Angabe. Doch der Leser und Freund des nun in neuer Pracht wieder erstehenden Domes zu Münster möge das interessante Schriftchen selbst in die Hand nehmen. Er wird es mit hoher Befriedigung bis zu Ende lesen.

Miscellen.

Ein protestantisches Wort über die Beicht. De Maistre sagt in seinen „Soirées de Saint-Petersbourg": „Es gibt kein kirchliches Dogma, das nicht seine Wurzeln in den tiefsten Tiefen der menschlichen Natur hätte, das nicht auf irgend ein Gefühl, welches uns wie unser Dasein angeboren ist, gegründet und folglich auf eine allgemeine Ueberzeugung gestützt wäre, die ebenso alt ist, wie der Mensch selbst." Die Wahrheit dieser Worte wird tagtäglich be-

stätigt durch die Conversionen jener, die, unbefriedigt von dem Irrthum, in dem sie geboren, aus innerem Drang nach der verlorenen Wahrheit forschten und nicht eher ruhten, als bis sie dieselbe in ihrem vollen Lichte erkannt und umfaßt hatten; sie wird auch bestätigt durch zahlreiche Stimmen solcher, die, außerhalb der katholischen Gemeinschaft verharrend, doch bewußt oder unbewußt, klarer oder dunkler die katholische Wahrheit erfassen und in ihren Schriften für dieselbe Zeugniß ablegen.

Die „Stimmen aus Maria-Laach" brachten kürzlich (Bd. XXX. S. 341 ff.) Mittheilungen aus der neuesten Schrift des Dänen Kofoed-Hansen, die dessen Stellung gegenüber dem Katholicismus im Allgemeinen kennzeichneten und eine Reihe sehr wohlwollender Aeußerungen über denselben enthielten. Ein früheres Werkchen desselben Verfassers verdient gleichfalls unsere Beachtung. Herr Hansen unterzieht darin ein Einzelinstitut der katholischen Kirche, die Beicht, nicht gerade vom katholischen, aber vom allgemein-christlichen Standpunkte aus einer Untersuchung. Das Werk[1] war schon eine Reihe von Jahren vor seiner Drucklegung entstanden und wurde damals in einer Versammlung von Geistlichen und Laien vorgelesen (S. V); der Druck war zunächst durch eine in ähnlichem Sinne geschriebene Schrift, die in Norwegen herauskam, veranlaßt.

Der Verfasser macht es sich in seiner kleinen Schrift hauptsächlich zur Aufgabe, einerseits die Nothwendigkeit der Beicht darzuthun, andererseits die traurigen Folgen ihrer Beseitigung zu schildern, um auf diesem doppelten Wege, wenn es möglich wäre, ihre Wiederaufnahme zu bewirken. Da es immerhin interessant und lehrreich ist, Andersdenkende in ihrem Ideengange zu belauschen, sei es, daß sie auf Schlich- und Schleichwegen vom Wahren und Rechten sich entfernen, oder noch mehr, wenn sie unter mühsamem Suchen und Ringen nach der verlorenen Wahrheit zurückstreben, so glauben wir von vornherein auf einiges Interesse rechnen zu dürfen, wenn wir es unternehmen, dem Leser den Hauptinhalt der Broschüre in kurzem vorzulegen. Unsere Hauptaufmerksamkeit gilt dem ersten Punkte.

I. Die Beicht — eine Forderung des Christenthums.

Um keinen Zweifel an der Absicht seiner Schrift aufkommen zu lassen, versichert der Verfasser gleich Anfangs, daß es sich nicht um Bekenntniß „der Sündhaftigkeit, der Schuld" im Allgemeinen, sondern „der Sünden" im Besondern handle (S. 16). Und später: „Beichten heißt, seine Sünden bekennen, um ihre Nachlassung zu empfangen und sich zuzueignen" (S. 39). Um sich gegen den Vorwurf einer falschen Worterklärung oder der Silbenstecherei zu schützen, beruft er sich noch auf Molbecks dänisches Wörterbuch, worin die Beicht definirt wird als „jene gottesdienstliche Handlung, vermöge deren der Priester gemäß unserem älteren, nun aufgegebenen Kirchengebrauch das Bekenntniß der Beichtenden abhörte und ihnen darauf die Lossprechung ertheilte" (S. 17).

Hat nun dieser „Gebrauch", die Einzelsünden dem Priester zu bekennen,

---

[1] Skriftemaalet. Et kirkeligt Indlaeg af Kofoed-Hansen. Kjöbenhavn 1881.

um von ihm Lossprechung zu erhalten, Stütze und Rückhalt an der heiligen Schrift? „Es ist männiglich bekannt," so sagt unser Verfasser, „daß die römisch-katholische Kirche [auch die griechisch-katholische!] die Beicht als ein Sacrament betrachtet und festhält, und eines ist ganz gewiß, daß die Schrift selbst dieser Auffassung unendlich günstiger ist, als jener, welche dieselbe als einen bloßen Gebrauch bezeichnet und betrachtet ... Wir bestimmen als Sacrament nur jene heiligen Handlungen, welche von Jesus Christus selbst eingesetzt sind, und nehmen so nur zwei Sacramente an, die Taufe und das Abendmahl. Gehen wir indessen zur Schrift, so ist es die Frage, ob wir nicht ebenso gültige Zeugnisse für die Einsetzung der Beicht entdecken, wie für die Einsetzung der Taufe. ... Man kann ruhig die Behauptung wagen und auch vertheidigen, daß das 16. und 18. Kapitel des Matthäusevangeliums in Verein mit dem 13. und 20. des Johannesevangeliums vollauf so entschieden die sacramentale Bedeutung der Beicht ausspricht, wie das 28. Kapitel bei Matthäus die der Taufe[1]. Die Taufe hat ihr Traditionelles bewahrt, das sich nicht in der Schrift findet, und sie ist als Sacrament festgehalten die ganze Dauer der Kirche hindurch bis auf den heutigen Tag. Auch die Beicht hat ihre Tradition gehabt; wo ist der Tag im Leben der Kirche verzeichnet, da dieselbe bei Seite geschoben und der Vergessenheit überantwortet wurde? ... Wenn wir ferner die Urkirche fragen, so wird die Antwort sicherlich mehr zu Gunsten der römisch-katholischen Anschauung ausfallen, als der gegenwärtigen protestantischen; auf jeden Fall wird die Beicht und Absolution eher als ein Sacrament dastehen, denn als ein Gebrauch, welcher angenommen und beseitigt werden kann, je nach den Anforderungen der Zeit" (S. 18. 19).

Diese allgemeine Darlegung von der Nothwendigkeit der Beicht genügt dem Verfasser keineswegs; er geht genauer in's Einzelne. Daß er das Bekenntniß der Einzelsünden verlangt, haben wir in Kürze schon oben gesehen. Er verbreitet sich aber darüber des Weitern in geistvoller Weise. Mit der allerdings etwas merkwürdigen Unterscheidung von „Sünde" und „Schuld" fordert er zur Beicht, daß man sich nicht bloß als „sündhaft", sondern auch als „schuldig" bekenne, und fährt fort: „Wer sich also als sündhaft, nicht aber zugleich als schuldig bekennt, zu dem gelangt bei der im Protestantismus üblichen allgemeinen Beicht selbstverständlich die Absolution ganz und gar nicht, ob sie gleich ausgesprochen und ertheilt wird; denn er steht außerhalb der Sphäre des Christenthums, d. h. außerhalb des rechten Verhältnisses zu Gott. Indessen ist auch dieses noch keine erschöpfende Erklärung des Begriffes der Beicht; denn beichten ist eigentlich, sich bestimmter Sünden, bestimmter Vergehen schuldig bekennen, die entweder jetzt bekannt werden, oder zuvor zwischen dem Beichtenden und dem, der die

---

[1] Die hier angezogenen Stellen sind Matth. 16, 19, wo Christus dem Apostelfürsten die Binde- und Lösegewalt verheißt mit denselben Worten, die er später (Matth. 18, 18) an alle Apostel richtet bei der Einsetzung in ihr Amt. Wie sich aus Joh. 13 der sacramentale Charakter der Beicht ergibt, ist freilich nicht zu ersehen; dagegen liegt derselbe klar in den Worten bei Joh. 20, 22. 23.

Beicht entgegennimmt, besprochen worden und bei beiden als wirklich oder doch möglicherweise begangen im Bewußtsein vorhanden sind" (S. 37. 38). Dieses Bekenntniß, so fordert der Verfasser ausdrücklich, müsse **vollständig** sein, und zwar vollständig in dem Sinne, in welchem die katholische Kirche es verlange und gegen welchen die Confessio Augustana grundlos Verwahrung eingelegt habe, wie das bei der protestantischen Polemik so häufig der Fall sei. „Andernfalls," sagt der Verfasser, „würde es ja ein leichtsinniges und gedankenloses Zwitterspiel sein. Einiger Sünden klagte man sich an und erhielt Lossprechung von ihnen; andere verschwieg man und behielt sie also; man hatte folglich in Wirklichkeit gar keine Absolution erhalten" (S. 27. 28).

Sehr eingehend und von verschiedenen Gesichtspunkten aus behandelt Kofoed-Hansen die Frage, **wem die Beicht abzulegen sei**. Man hört ja oft von protestantischer Seite die schöne Phrase von dem Beichten vor Gott. „Warum," so heißt es, „soll man seine Sünden gerade vor einem Menschen bekennen? Ist das nicht reine Eitelkeit? Welche Bedeutung soll denn darin liegen, daß wir vor einem Menschen beichten, der sündhaft und gebrechlich ist wie wir selbst, da man doch im Geheimen vor Gott beichten kann und gewiß, so wahr man Christ ist, das auch thut?" (S. 42.) Auf diesen Einwand bemerkt Hansen zunächst: „Es klingt wunderlich genug, wenn gerade in einer Zeitströmung, in welcher, wie man ruhig sagen kann, der Gottesgedanke und das Gottesbewußtsein mehr geschwächt und erschlafft ist als jemals, nichts häufiger gehört wird, als daß die Menschen sich auf ihre innere Gottesverehrung berufen und auf ihr verborgenes Verhältniß zu Gott pochen" ... (S. 43). Eine eigentliche Antwort leitet der Verfasser sodann aus dem wahren Geiste des Christenthums her, der zu dem rein inneren Gottesverhältniß in ausgesprochenem Gegensatze steht, vielmehr überall die äußere Bethätigung des innern Geistes verlangt. „Wenn die Sündenvergebung von Menschen ertheilt und von Menschenlippen ausgesprochen Geltung hat, als wäre sie von Gott gegeben und vom Herrn selbst ausgesprochen, — und so verhält es sich zufolge dem christlichen Glauben und Jesu Christi eigener Erklärung, — sollte da nicht, damit sie in Wahrheit empfangen werden kann, zuvor auch ein Wort des Menschen zu Gott durch den Menschen erfordert werden, ein Wort also, welches Gott nur entgegennimmt und anerkennt, wenn es dem Menschen abgelegt wird, mit einem Worte: das Bekenntniß — die Beicht! Jesus Christus spricht zu seinen Aposteln: ‚Wahrlich sage ich euch: was immer ihr bindet auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein; und was immer ihr löset auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein' (Matth. 18, 18); und ferner: ‚Welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen, und welchen ihr sie behalten werdet, denen sind sie behalten' (Joh. 20, 23). Daraus ergibt sich aber mit Nothwendigkeit das Bekenntniß gerade jenen gegenüber, denen diese Macht ertheilt wurde, und ihren Stellvertretern herab durch die Zeiten; und daraus folgt die Nothwendigkeit der Beicht, wie die alte Kirche es ganz richtig verstand und praktisch übte. Denn unterscheiden zwischen dem, was gebunden oder gelöst werden soll und

kann, dem, was nachgelassen werden soll und darf, und dem, was behalten werden muß, das ist nur möglich, wenn die Einzelheiten offen liegen, wenn der Mensch ausspricht, was das Herz einschließt und das Leben mit seinem Wellenschlag schon überdeckt hat" (S. 51). Andere Stellen der heiligen Schrift hält der Verfasser für beweiskräftiger, als sie wohl sind; wir übergehen seine darauf bezüglichen Ausführungen. Gegen das Beichten vor Gott allein macht er dann noch zwei gewichtige Gründe geltend. Dasselbe, sagt er, entbehrt sowohl der Wahrheit, als der Kraft. „Der Wahrheit, weil es gewöhnlich hervorgeht aus einer ungenügenden Selbstkenntniß oder in der Regel aus gar keiner, und weil der Advokat in dem eigenen selbstgefälligen Innern augenblicklich zur Stelle ist und Entschuldigungen und Beschönigungen zur Hand hat" (S. 45). „Ebenso wenig hat das innere Bekenntniß vor Gott die rechte Kraft; es führt nicht zum Ziel. Der Friede, der dadurch gewonnen wird, dürfte illusorisch sein und in der nächsten Stunde der Anfechtung zerfließen wie Morgennebel vor der Sonne. Man hat selbst keine oder doch ungenügende Garantie für den Ernst des Bekenntnisses. Man .. hat sich ja selbst freigesprochen und kann es das nächste Mal wieder thun, falls es nöthig sein sollte" (S. 47). Ein Citat aus einem englischen Schriftsteller (Fitz-William: Lettres d'Atticus, franz. Uebers.) illustrirt das Gesagte, und dient zugleich zur Empfehlung der katholischen Beicht: „Während der Christ einer andern Religionsgenossenschaft sich selbst oberflächlich in Verhör nimmt, in seiner eigenen Angelegenheit das Urtheil abgibt und sich selbst mit Schonung freispricht, wird der römisch-katholische Christ gewissenhaft von einem andern verhört, erwartet er sein Urtheil vom Himmel und seufzt er nach der tröstenden Absolution im Namen des Allerhöchsten, die ihm gewährt, verweigert oder hinausgeschoben wird." Aus alledem ergibt sich in kurzen und bündigen Worten der Schluß: Jesus Christus hat die Absolution eingesetzt, also auch — das folgt, abgesehen von jeder weiteren Aeußerung der heiligen Schrift, mit logischer Nothwendigkeit — das Sündenbekenntniß als natürlichen Grund und nothwendige Bedingung der Sündenvergebung; die Forderung des Bekenntnisses oder der Beicht vor der Absolution ist ebenso unerläßlich, wie die Frage nach dem Glaubensbekenntniß, die vor der Taufe an den Täufling gestellt wird (S. 55. 56).

Soll der Mensch dem Menschen beichten, so drängt sich wie von selbst die Frage auf: Wem unter den Menschen? jedem beliebigen oder einem bestimmten? Mit anderen Worten: Hat Christus eine bestimmte Behörde eingesetzt, die das Beichttribunal verwaltet, und wo ist sie zu suchen? Der Verfasser bestrebt sich, diese Frage von seinem Standpunkte aus zu beantworten, kann aber, wie leicht begreiflich, nur bis zu einem gewissen Grade das Richtige treffen. „Hat Gott in Jesus Christus die Nachlassung der Sünden zugesagt, und hat Jesus Christus selbst die Sündenvergebung als lebendiges Wort seiner Gemeinde, seiner Genossenschaft von Gläubigen, hinterlassen: so ist es klar und unabweislich, daß er auch eine Behörde eingesetzt hat, die jene Gnade dem Einzelnen zuwenden und zusprechen kann. . . . Eine solche Behörde hat nun Christus in Wirklichkeit eingesetzt; wir können sie im All-

gemeinen die Kirche nennen, woraus auch hervorgeht, daß Kirche und Gemeinde keineswegs congruente Begriffe sind" (S. 15). Bis hierher ganz gut! Auch darin hat Hansen Recht, wenn wir ihn oben sagen hörten, daß diese Behörde bei den Aposteln und ihren Nachfolgern zu suchen sei. Wenn er aber an manchen Stellen die protestantischen „Geistlichen" für Träger jenes Amtes und jener Macht hält oder zu halten scheint, so hat er sich eben in diesem Punkte noch nicht zur vollen Wahrheit emporgeschwungen.

Noch ein Stück verlangt der Verfasser zur Vollständigkeit der Beicht, die Buße. Obwohl er auch hier das Moment der Erziehung und Selbstbeherrschung zu sehr in den Vordergrund stellt auf Kosten des wesentlichen Momentes der Strafe und Sühne, so ist doch der Ausspruch zutreffend: „Die protestantische Kirche hat keineswegs besondere Weisheit an den Tag gelegt, indem sie die Buße vollständig abschaffte" (S. 40. 41). Viel entschiedener tritt der Verfasser noch in seinen späteren Schriften für die Nothwendigkeit der Bußübung in die Schranken.

Nach dem Gesagten können wir uns nicht wundern, wenn wir Kofoed-Hansen endlich sagen hören: „Ehe man darin, daß die Kirche [d. h. der Protestantismus] die Beicht hat fallen lassen, die Ablegung eines kirchlichen Gebrauches sieht, könnte man eher zu dem Schluß oder der Vermuthung kommen, daß die Kirche ein Sacrament aufgegeben hat" (S. 56).

Soviel möge über die Nothwendigkeit der Beicht, als einer Forderung des christlichen Glaubens, genügen. Der Verfasser läßt es sich noch eigens angelegen sein, zu untersuchen, wem der Protestantismus den Verlust der Beicht zu danken habe. Wir wollen hier nicht mit ihm rechten, wenn er meint, daß weder Luther noch die Augsburger Confession die Beicht abgeschafft haben, — Luther wird freilich nicht von jeder Schuld freigesprochen. Es ist uns eben nicht darum zu thun, gegen etwaige Irrthümer des Verfassers irgendwie zu polemisiren, sondern einfach nur eine Blüthenlese jener Stellen zu bieten, die am deutlichsten zeigen, wie die Macht der Wahrheit einem aufrichtig forschenden Geiste Geständnisse abgenöthigt, die für das, was wir glauben, wenigstens indirect Zeugniß ablegen. Darin mag der Verfasser auf jeden Fall richtig gesehen haben, wenn er meint, der Verfall der Beicht sei erfolgt aus Mangel an Wachsamkeit und aus Hintansetzung der Kirchenzucht von Seiten der Behörden, von Seiten der Gläubigen aber aus der irrigen Auffassung der Beicht als eines verhaßten Joches, aus größerer Hingebung an das Irdische und die Sünde. „Nenne mir," so sagt er mit den Worten Nicolas', „einen einzigen Menschen, der sich seiner Tugend wegen von der Beicht ferngehalten hat. Ja, ich wage noch weiter zu gehen: nenne mir einen einzigen Menschen, der sich nicht ferngehalten hat wegen seines Wesens Schlechtigkeit, in Kraft des Lasters" (S. 49. 50).

II. Hansen legt an zweiter Stelle die Folgen des Verfalles der Beicht vor. Der Verlust an wahrem christlichem Leben, den das Volk durch sie erlitten hat, muß in seinen Augen ein gewaltiger sein, da er ihn ganz allgemein mit den Worten der heiligen Schrift kennzeichnet: „Dem, welcher hat, soll gegeben werden, auf daß er im Ueberflusse habe; dem aber, der nichts hat,

soll auch das noch genommen werden, was er hat" (S. 59). Doch zum Einzelnen!

Von dem Verfalle des Beichtinstituts „rührt die tiefe Kluft, die sich nach und nach zwischen der Kirche und dem gewöhnlichen gesellschaftlichen Leben geöffnet hat. Die Gemeinde hat die Beicht von sich gewiesen, und die Kirche hat sie fahren lassen; damit hat sie die Brücke zwischen sich und den Menschenseelen abgeworfen. Die Kirche ist zu einem Wirthshaus geworden, zu einem Halteplatz, wo ein jeder einkehren kann, falls er will, wo er vorbeifahren kann, falls es ihm gefällt; bleibende Ruhe ist dort für ihn nicht zu finden; sie steht nur wie ein Wegweiser am Scheidewege des Lebens und zeigt die Richtung an; dem Wanderer zu folgen, um seinen Gang zu sichern, ihn zu stützen, wenn er wankt, ihn aufzurichten, wenn er fällt, ihn gegen Räuber zu vertheidigen, von denen der Lebensweg nun mehr als je zuvor wimmelt, ihn zu trösten, wenn er verzagt: alles das vermag die Kirche nicht. Und warum, und wie ist das gekommen? Ganz gewiß ist die Kirche von der Weltmacht behindert, welche immer mit der Scheere in der Hand bereit steht, ihre Schwingen noch mehr zu stutzen; aber sie hat selbst ihr Recht aufgegeben mit sammt ihrer Hoheit, als sie aufhörte, Führerin der Seelen zu sein; denn das kann sie im Wesentlichen nur, wenn sie die Beicht hat" (S. 61. 62).

Kein Wunder, wenn die gewöhnlichen Gläubigen rathlos sind, ganz und gar rathlos im geistlichen Leben. Durch die Taufe in die Kirche eingeführt, wird der Protestant nur noch einmal zur Rechenschaft über seinen Glauben gezogen, bei der Confirmation. Von da ab ist er vollständig sich selbst überlassen, kann glauben, was er will, kann leben wie er will, seinen Glauben bethätigen oder nicht, wie er will, und bleibt doch gleichwohl ein Christ [nach dem Protestantismus]. Eines Leiters bedarf er nicht; wer ihm einen solchen geben wollte, den würde er als Thoren oder als anmaßenden Menschen von sich weisen. „So handelt er im Nebel, wandert er im Nebel, bleibt er im Nebel, bis er endlich im Nebel stirbt. Für wen wiegt der Verlust der Beicht am schwersten, für die Kirche, oder sagen wir: für die Priester, oder für die Gläubigen?" (S. 62. 63.)

„In Folge davon ist auch die Unwissenheit in der Religion unglaublich groß innerhalb der Gemeinden, das Gefühl für Gott und Ewigkeit unendlich schlaff" (S. 63).

Endlich die heikle Frage nach der Sittlichkeit. Der Verfasser bemerkt mit Recht (S. 64), daß man, um die Wirkung der Beicht in sittlicher Beziehung zu ermessen, nicht den Vergleich ziehen darf zwischen Nationen, bei denen die Beicht in Uebung ist, und jenen, die derselben entrathen, da der Factoren gar viele sind, die auf die Sittlichkeit eines Volkes bestimmend wirken; vielmehr müsse man Zeit mit Zeit vergleichen, und dann könne man zuversichtlich „den Vorrang früherer Zeiten vor der jetzigen in Bezug auf Religiösität und Sittlichkeit behaupten". Nicht einzelne statistische Facta, sondern die allgemeine Lebensanschauung, die herrschende Richtung des gesellschaftlichen Lebens ist maßgebend; man betrachte also „das unersättliche

Haschen nach den äußeren Gütern des Lebens, nach sinnlichen Genüssen, nach Reichthum und Macht, das wie ein Dämon die Geißel über die Welt schwingt und De Wette Anlaß zu dem starken Worte gab: ‚Doch scheint mir selbst das Wesen des Antichrists wie ein Kinderspiel gegen den Egoismus unserer Tage.‘ Weit entfernt also, daß die Gegenwart hoch steht in Sittlichkeit, ist vielmehr die Gesellschaft von Grund aus demoralisirt“ (S. 65. 66). Eine unmittelbare Folge der gesunkenen Sittlichkeit aber ist die Zerrüttung der Gewissen, der Zwiespalt in den Herzen Tausender, der die einen zu immer wilderen Excessen, die anderen zur Verzweiflung, zum Wahnsinn und Selbstmord treibt. „Die Zeit hat die Narrenhäuser an Stelle der Beichtstühle gesetzt“ (S. 60).

Noch ein paar Worte zum Schluß. Kofoed-Hansen meint, die Beicht werde gewiß wieder eingeführt werden; „könnte indeß der Protestantismus sie nicht wiedergewinnen, so wären seine Tage gezählt“ (S. 67). Ist das wahr, und wir unsererseits unterschreiben das Urtheil ohne Bedenken, so ist es an der Zeit, den Sterbenden zum Tode zu bereiten. . . . „Denn“ — der Verfasser versteht die folgenden Worte, wo er sie spricht, nicht in dem absolut strengen Sinne; sie haben ihn aber thatsächlich und auch gegen seinen Willen — „es gibt keine Möglichkeit dafür (für die Wiedereinführung der Beicht); es besteht ja keine Auctorität, welche sie einführen, oder in der Beziehung irgend welchen Befehl geben kann oder will“ (S. 35).

Die Niederlage im Kampf um's Dasein. Das erste Septemberheft der „Revue des Deux Mondes“ enthält als Nr. VI. eine Abhandlung von M. Guyau über die Hypothesen betreffs der Unsterblichkeit in den Voraussetzungen der darwinistisch-evolutionistischen Theorie. Der Verfasser verwahrt sich ausdrücklich gegen die Unterstellung, als wolle er die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit eines unsterblichen Lebens darthun; er fragt nur, ob der Darwinismus uns nothwendig alle Aussicht über den Tod hinaus benehme. Wohl scheint es, als wäre dem so. Der Evolutionismus kennt ja nichts als den schrankenlosen und rastlosen Fortschritt, dessen Triebkräfte die beiden Schwungräder sind: Kampf um's Dasein und Vererbung. Jener besorgt die Vervollkommnung des Einzelwesens durch Anpassung an Günstiges und Vertilgung des Concurrenten; diese den Fortschritt der Gattung durch Zuchtwahl und Vererbung. Ist nun der Daseinskampf dem Einzelnen ganzer Lebensinhalt und das irdische Dasein sein ausschließliches Lebensziel, dann ist das Sterben Niederlage im Daseinskampf, heißt nichts Anderes, als vom Fortschritt zermalmt — von der Vernichtung verschlungen werden. Hoffnungslosigkeit aber ist Verzweiflung — „l'idée décourageante par excellence“, wie Herr Guyau sagt. Ließe sich nun wirklich für den Neubau evolutionistischer Weltansicht, damit er etwas wohnlicher sei, aus dem Inventar veralteter Ideen nicht irgend etwas wie die liebe Unsterblichkeit retten? Versuchen wir es einmal, meint Guyau, und gibt sich auf S. 177 richtig daran, bis S. 200 tollkühne Phantasiegebilde zu formen, die jedenfalls noch mehr toll als kühn sind.

Von persönlicher Fortdauer nach dem Tode in einem Sinne, wie er das unerläßliche Fundament der Sittlichkeit bildet, ist keine Rede, und das war mit ein Grund, warum wir zunächst uns kaum entschließen mochten, Guyau's Abhandlung ernst zu nehmen. Vor elf Jahren wußte man doch auch schon um den darwinistischen Evolutionismus, damals brachte aber dieselbe Revue einen Artikel über dieselbe Unsterblichkeit mit dem emphatischen Schluß: „Welche Wissenschaft könnte je dem Menschen die Ueberzeugung aufzwingen, daß mit dem Tod Alles aus, und unser Elend hoffnungslos ist, daß die Gerechtigkeit hienieden zu vollem Ausgleich kommt?"[1] Allein man weiß ja, welche Principienlosigkeit an manchen Stellen herrscht, und Guyau's Erörterungen selbst erscheinen nur was den Inhalt angeht, possenhaft, die Form dagegen trägt tragischen Ernst zur Schau, der von Weltschmerz angekränkelt ist und mit einer Frivolität gepaart, die ohne Zweifel von Herzen kommt.

Zunächst spricht Guyau von der Unsterblichkeit, welche im Fortwirken der Verdienste um die Menschheit besteht, im Fortleben des Genius in Werken der Kunst und Wissenschaft. Stets ist diese ja ein Ruhekissen gewesen für alle diejenigen, welche im Hochgefühle, zur Elite der Menschheit zu gehören, durch's Leben schritten. Dieses unsterbliche Leben läßt der Evolutionismus nicht nur unangetastet, er eröffnet ihm vielmehr ganz neue Aussichten, ungeahnte und ungemessene Horizonte. Er dehnt es von den auserlesenen Geniemenschen auf alle aus, so daß es keinen einfältigen Menschen mehr gibt, der nicht mit hocherhobenem Haupte sich in der Fortschrittsgeschichte der Menschheit als Unsterblicher fühlen dürfte. Hier der Beweis: Wir fühlen und thun nicht das Geringste, ohne dabei irgend welche Fähigkeit zu bethätigen. Kein stiller Herzenswunsch, nicht der heimlichste Hintergedanke zieht spurlos durch unsern Organismus. Jede Bethätigung aber ist Vervollkommnung, ist Fortschritt; auch ein Millimeter Fortschritt wird nicht wieder rückgängig gemacht, muß sich vererben, kann in Aeonen nicht untergehen. Mögen also unsere Altvorderen mit dieser oder jener Unternehmung noch so hereingefallen sein, alle ihre Hoffnungen und Befürchtungen, kurz alle Gemüthsbewegungen, die sie dabei ausgestanden, sind Mitursache, daß wir es so herrlich weit gebracht haben. Dieser Gedanke sagt Herrn Guyau dergestalt zu, daß er in sich die Erbschaft von Jahrtausenden zu spüren wähnt: „In Allem," so heißt es S. 179, „was unser Herzensleben bewegt, zittern die Liebschaften der Tertiärperiode nach, und wenn von Frühlingslüften umspielt die Brust sich uns hebt, dann sind es antediluvianische Lenze, welche da nachwirken!" So sind also den Evolutionisten Mammuthromane in's Herz geschrieben, — sollten ihre Gedanken etwa vererbtes Troglodytenthum sein? Da haben wir denn eine Unsterblichkeit gerettet! Was jemals gewirkt ward und gelebt hat, wird vom Strome der Vererbung immer erhalten im Weltreich der Zuchtwahl, nichts geht da verloren, der Atavismus ist ein Unterpfand der Auferstehung: „la loi scientifique de l'atavisme devient un gage de resurrection" (S. 179).

Diese Unsterblichkeit ist freilich zunächst nur für Familienväter und Fa-

[1] 1875, 1. December (S. 576). Vgl. 15. Juli 1865 und 1. August 1884.

milienmütter. Sie mag den Enkeln und Enkelsenkeln zuträglich sein, die Väter und Urväter aber kann sie ziemlich kalt lassen; wenn es sonst nichts für sie gab und gibt, dann sind und bleiben sie so gründlich abgethan und vertilgt, wie nur möglich. Daß mitten im Wandel der Geschichte heroische Thaten unvergessen, daß, wo Alles in Trümmer sinkt, die Meisterwerke der Denker und Dichter in unvergänglicher Größe Gegenstand fortdauernder Bewunderung bleiben, dieß ist wohl eine Unsterblichkeit. Wie muß der Evolutionismus sich schämen, daß auch sie ihm zur reinsten Physiologie wird! Wo bleibt denn im „Strom der Vererbung" der unsterbliche Patriotismus von Jünglingen, welche bei kühner Vertheidigung ihrer Heimath in sieglosem Kampfe fallen?

Guyau hat noch andere Unsterblichkeiten vorräthig, die aber um nichts besser sind. Jene einfachen Substanzen, aus welchen weiland die Metaphysik allerlei ableitete, wie nothwendige persönliche Fortdauer nach dem Tode in alle Ewigkeit, die sind schon sogar bei Antiquitätenhändlern selten geworden. Der moderne Mensch ist bis in's Mark der Knochen und bis in die Tiefe des Gemüthes molekulare Bewegung. Nach heutiger Physiologie, meint Guyau, bin ich nichts weiter als eine Unmasse bewegter Atome, was man von außen Leib und von innen Seele nennt. Die einzelnen Zellen meines Organismus haben eine jede ihr Bewußtsein. Diese tausende Einzelbewußtsein summiren sich nun alle zu Einem, sie klingen in Eins zusammen. Von außen nennt man das Empfindung, von innen Selbstbewußtsein. So bin ich also wirklich ein Accord! Wenn es nur keine Dissonanz ist; Dissonanzen haben ein zu starkes Bedürfniß nach „Auflösung". Für die Unsterblichkeit ist damit verzweifelt wenig gewonnen; denn Accorde verklingen bekanntlich. Herr Guyau aber nimmt die überlegene Miene eines Mannes an, der Alles aus den neuesten Forschungen beweist. Deßhalb also, weil ich ein bröckeliges Mosaik von Atomen bin, kann ich sehr wohl noch vollständig unauflöslich sein oder werden. Denn siehe, Thomson und Helmholtz haben ja nachgewiesen, daß jedes einzelne Atom nichts ist als ein Wirbel. Und dennoch sind sie untheilbar und unauflöslich. Wenn nun die Atome, wo sie doch nichts sind als Wirbel, nicht auseinanderwirbeln, warum sollen denn wir, wo es unter uns doch sicher Existenzen gibt, die etwas Solideres vorstellen, als bloße Wirbel, durchaus alle zumal auseinanderwirbeln? Ein weit ausblickender Evolutionist sieht vielmehr ganz andere Perspectiven. Nicht nur die einzelne Zelle des Organismus und deren Bewußtsein gestaltet sich durch Daseinskampf und Vererbung immer vollkommener und zum Dasein tüchtiger, auch deren Summe, der innerliche Accord, das Ich-Bewußtsein muß stets „dauermäßiger" werden. Solange das aber dauert, lebe ich ja! „So wird der Daseinskampf Kampf um die Unsterblichkeit" (S. 188). Desto besser! Wenn die Leute einmal anfangen, 500 bis 600 Jahre alt zu werden, so wissen wir doch, daß sie die Träger des „dauermäßigsten" Selbstbewußtseins sind. Es kommt aber noch ganz anders.

Unsere wissenschaftliche Erkenntniß vom Nervensystem im Allgemeinen und vom Centralapparat im Gehirn steht in den ersten Stadien. Wir

kennen fast nur krankhafte Reizungen, abnorme Zustände, die Phänomene des Mesmerismus und Magnetismus, Spiritismus und Hypnotismus, vor denen dem bisherigen Menschenverstande zuweilen war, als bliebe ihm nichts übrig, denn stehen zu bleiben. Wie man durch eine Thürritze in unbekannte Räume hindurchschaut, so sieht unsere wissenschaftliche Ahnung hinter jenen Dingen eine neue Welt psychophysischer Lebensbethätigungen. Was gegenwärtig nur bei auserwählten Individuen vorkommt, muß durch Vererbung Gattungsbesitz werden. Der Hypnotismus und Aehnliches ist wie eine Wegsäule, welche dem Fortschritt die Richtung weist, und kommt es einst dazu, daß nervöse Entrücktheiten und hypnotische Verzückungen den Menschen alltäglich sind, wie Aufwachen und Einschlafen, dann wird das „Aufgehen der Persönlichkeiten in einander angebahnt sein" (S. 189) und mit ihm das Verlangen des Herzens nach Unsterblichkeit, jener unserer Lieben zumal, volle Erfüllung finden! Wie so denn? In den Erscheinungen des Magnetismus und Hypnotismus zeigt sich eben solches Aufgehen des Leidenden mit all seinem Wollen und Können im Thätigen. Die Fähigkeit hierzu muß immer häufiger und allgemeiner werden; dann muß aber die Grundkraft des Menschen, die Liebe, auch Aehnliches bewirken. Mit der Vervollkommnung des ganzen Menschenwesens und aller Vermögen wird ja auch die liebende Erinnerung immer frischer und vollkommener, stets lebendiger und „dauermäßiger". Ihre Lebendigkeit sieht Guyau endlich einen solchen Grad erreichen, daß — unsere Vorfahren in uns lebendig und bewußt werden! (S. 191.) Ob man je von einem ungeheuerlicheren Phantasiestück hörte? Ob es aber nicht auch frevelhafte Geschmacklosigkeit ist, wenn man, wie Guyau es thut, heilige Texte mißbraucht, um so Ungereimtes damit zu schmücken?

Besagte Hallucinationen, welche als Hypothesen so wenig zu brauchen sind, wie Seifenblasen zum Billardspiel, welche bloß als bittere Satire auf den übertriebenen Evolutionismus Berechtigung haben könnten, sind aber nicht das Schlimmste, was in der gedachten Arbeit geleistet wird. Dieß ist vielmehr das Bemühen, „Zuspruch" zu erbringen zu atheistischem Sterben; die Verzweiflung von dort zu verbannen, wo sie naturnothwendig hervorbrechen muß als das letzte und vielleicht rettende Aufflammen menschlicher Würde und Größe. Das haben sich die Gottesläugner nie verhehlen können, daß ihre Weise, den Tod zu beurtheilen, der Tod vor dem Tode ist; daß es titanischer Anstrengungen bedarf, um das eigene Herz zu überreden, nach all dem irdischen Leid, welches unstillbare Sehnsucht nach der Unendlichkeit weckte, sei armselige Vernichtung unser Loos. Der Altmeister der Gottlosigkeit in der Gegenwart, David Strauß, hat zum Schluß seines Lebens und Schreibens gestanden, daß bei seinem „neuen Glauben", der alles Jenseitige auslöscht, „zunächst ein wirklich entsetzliches Gefühl des Preisgegebenseins" im „furchtbaren Getriebe der ungeheuren Weltmaschine" „sich einstelle". „Aber was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen?" so fragt er. Und weiter: „Ueber den Ersatz, den unsere Weltanschauung für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben bietet, wird man vielleicht die längste Ausführung von mir erwarten, sich aber mit der kürzesten begnügen müssen. Wer hier sich nicht selbst zu helfen

weiß, dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist für unsern Standpunkt noch nicht reif." [1] Sodann gibt Strauß Andeutungen über Trostgründe, die wir in weiterer durchaus französischer Ausführung allesammt auch in Guyau's Arbeit finden: bei den Evolutionisten kehrt Alles wieder.

Was sagen wir also, so heißt es etwa am Schlusse des Artikels der Revue (S. 197 ff.), was sagen wir denen, welche trotz all' der Aussichten, die wir uns mühten für eine ferne Zukunft zu erschließen, nach einem Trost im kritischen Augenblick verlangen, wo der Tod mit aller Brutalität vor sie hintritt? Drei Worte, die freilich ein bischen hart sind: „Nur keine Feigheit". Mit deinem Sterben stirbt nichts, als eine lebendige Illusion; tauche unter im Lebensstrom des Alls, der über dich weggeht; am Fortschritt hast du mitgearbeitet. Er geht ruhelos weiter und nimmt alle deine Arbeit als Beute mit. Ergib dich ihm mit Leib und Leben! Noch einmal: Nur keine Feigheit! Und dann ist die Verzweiflung ja „komisch". Oder hilft sie zu irgend etwas? Wenn aber nicht, wozu das Gestrampel? Der Anstand verlangt Resignation, es lächle die Vernunft zu ihrer eigenen Vernichtung. Ich habe Bersot sterben sehen, so that er und Trousseau und viele andere . . . Es wird unter uns immer solche geben, so schließt Guyau, welche, wenn es gilt, die Hände ringen und verzweifelte Mienen machen. Diesen gibt man mit Montaigne den Rath, die Augen zuzudrücken und so in's „schwarze Loch" hineinzuspringen. Andere wollen den Abgrund nicht bemerken und tändeln bis zuletzt mit den Blumen am Wege. Die Weisen aber werden die Weite des Raumes, die Tiefe des Himmels betrachten, das Herz sich mit Unermeßlichkeit anfüllen, das Individuelle in sich zu ertödten suchen, die letzte Erschütterung, die das Zerbrechliche zerschlägt, kaum mehr wahrnehmen.

Und dieses Herz, das die Unermeßlichkeit umfangen kann und zu verlangen vermag, soll sich gern zur Vernichtung hinlegen? „Nur keine Feigheit"? Als ob ein Mensch, der nicht vom jenseitigen Leben überzeugt ist, Muth haben könnte! Den von Einsicht und Hoffnung getragenen nämlich; denn vom Muth der Verzweiflung kann er freilich ergriffen werden. Aber ist das ein Trost gegen die Verzweiflung? „Die Verzweiflung ist komisch"? Also geben wir uns keine Blöße, seien wir Komödianten bis an's Ende, verbeißen wir die Verzweiflung!

So bleibt es trotz aller Trostgründe dabei: Ist der Tod Niederlage im Daseinskampf, dann stirbt man mit dem Fluch der Verzweiflung. Denn solange Menschen geboren werden, bewahrheitet an einem jeden sich das alte Wort: „Dei enim genus sumus"; und solange Menschen sterben, wird darum auch der letzte Herzschlag noch unaustilgbare Sehnsucht nach dem unendlichen Gute sein.

---

[1] Der alte und der neue Glaube, Nr. 111 (Werke von Zeller, Bd. VI. S. 252 u. 253).

Dem Altmeister der christlichen Kunst

Eduard Ritter von Steinle

zu liebendem Gedächtniß.

Kein Trauersang! — Ein Leben voll und reich
Hat sich zum schönsten Erntekranz geschlungen;
Ein Gottesloblied, Engelstimmen gleich,
Ist süß und traut in Hoffnung ausgeklungen;
Ein Pilger muthig, wenn auch matt und bleich,
Ist zum ersehnten, höchsten Ziel gedrungen:
Der Himmel, den er ahnend uns gestaltet,
In Jugendzier den sel'gen Greis umwaltet.

Nie hat entweiht des Hasses schnöbes Gift
Den Farbenschmelz der lieblichen Palette;
Rein liegt des Meisters fester, sich'rer Stift
In treuer Hand an seinem Sterbebette;
Ein Engelchor den Scheidenden hier trifft,
Ihn grüßt der Heil'gen lange, lange Kette,
So mild, wie er im Leben einst sie schaute
Und manchen Domes stiller Wand vertraute.

Kein Feind war er der schönen Erdenwelt,
Nicht scheute er der Dichtung Blüthenbäume,
Des Lebens Markt, der Sage Wunderzelt,
Der Musen Reich, des Schauspiels heit're Räume;
Mit Pracht und Freude hat er sie erhellt,
Und neu belebt vergess'ne Märchenträume;
Doch war der Scherz ihm nur des Ernstes Schleier,
Der Kunst Triumph nur höh'rer Liebe Feier.

So hat er Shakespeare's buntes Spiel gemalt,
Olivia's Lieb', Malvolio's thöricht Streben,
Den Juden, der das Fleisch so theuer zahlt:
Humor und Scherz den Tiefsinn froh umschweben,
Des Südens Anmuth jedes Haupt umstrahlt,
Und Poesie der Gruppen reiches Leben;
In der Gestalten leichter Farbenhülle
Strahlt licht und hell des großen Dichters Fülle.

Die Phantasie'n, die an des Rheines Strand
Brentano einst mit Licht und Duft umwoben,
Hat mit dem Zauberstab des Meisters Hand
In fester Formen Farbenpracht gehoben:
Der Nixen Tanz am steilen Felsenrand,
Radlauf und Ameley am Ufer droben,
Den Märchenzauber, den die Mühle gastet,
Den Schüler, der am Vesperbilde rastet.

Meliore lauschet am Marienborn
Biondetta's Lied und fügt mit Rosablanken
Zum Kranz die lichte Rose und den Dorn;
Von Lieb und Leid bestürmen ihn Gedanken —
Apone naht — sein Auge glüht vor Zorn —
Er fordert den Rivalen in die Schranken —
Der Geisterkampf der Zeit wird zur Romanze
Und Lied und Bild zum blüh'nden Rosenkranze.

Den Albrecht hat zur Kaiserschaar gereiht
Des Meisters Kunst und Ferdinand den Dritten;
Sein Salomon, zum Richterspruch bereit,
Prangt ernst und mahnend in der Herrscher Mitten;
Umflossen von des Grales Herrlichkeit,
Kommt Parcival zur heil'gen Burg geritten;
Voll Lieb' und Andacht heischt des Mitleids Spende
Des Mönchs Marina rührende Legende.

Doch höher nahm der Künstler längst den Flug
Im alten, wonn'gen Heimathland des Schönen.
Ihm war an dieser Erde nicht genug:
Es galt, sie mit dem Himmel auszusöhnen,
Das Heiligste, was je die Erde trug,
Mit Freudestrahlen betend zu umkrönen,
Geheimniß um Geheimniß zu erneuen
Und Himmelslicht in unsre Nacht zu streuen.

Da, da war seine Welt. Das Andre war
Ein flüchtig Spiel für kurze Mußestunden.
All, all sein Lieben drängt sich zum Altar:
Da hat des Lebens Inhalt er gefunden,
Da ward Natur und Menschheit licht und klar
In Gottes Gnade wunderbar verbunden,
Da hat er ahnend Seligkeit erfahren,
Um Andern sie im Bild zu offenbaren.

Wer zählt die Dome all' am Main und Rhein,
Die Kirchen, Klöster, Hallen und Kapellen,
Wo mit ihm zog der ganze Himmel ein,
Christus und alle, die sich ihm gesellen,
Ein zahllos Volk in lichtem Glorienschein,
Gestalten, die das Herz mit Freude schwellen,
Im Blick, im Antlitz strahlende Verklärung,
In milder Hand den Segen der Gewährung!

Wer hat so zart wie er, so lieb und mild
Dahingehaucht die reinste aller Frauen,
Bald als ein unschuldsvolles Engelsbild,
Zu dem der Kirche Lehrer lernend schauen,
Bald als die Herrscherin im Lichtgefild,
Aus deren Hand des Segens Ströme thauen,
Bald schmerzensvoll am Kreuz, mit ihrem Sohne
Erringend sich des Leidens Siegeskrone!

Aus dieser Erde Stoff sind sie gebaut,
Die Schaaren, die die Königin umschweben;
Doch in den Himmel hat ihr Aug' geschaut,
Von Gottessehnsucht ihre Herzen beben;
Was sie geschaut, es ward dem Freund vertraut,
Der ihnen liebend weihte Kunst und Leben;
Drum haucht uns an lebendig aus den Bildern,
Was Licht und Lied und Wort vergeblich schildern.

O reiches Herz in liebesarmer Zeit,
Das bis zum Tod in reinster Flamme glühte,
So still und selig, priesterlich geweiht,
So voll von Gott, von des Erlösers Güte,
Voll Kindeseinfalt, Mannesfestigkeit,
Nie alternd in des Jugendstrebens Blüthe!
Den „Nazarenern" wardst du beigezählet;
Du warst es auch — und du hast gut gewählet!

Der „Nazarener“ ist kein leerer Schall;
So hieß auf seiner Pilgerschaft hienieden
Das Wort, das einst erbaut dieß weite All,
Das Licht und Nacht und Land und Meer geschieden,
Erlösung brachte nach der Menschheit Fall,
Den Kampf verwandelte in Gottesfrieden,
Das nach Gewicht und Maß und Zahl und Stufen
Das Abbild Gottes in die Welt gerufen.

Mag auch ein Funken, mag ein Samenkorn
Von seinem Glanz die alte Kunst durchzittern:
Sie bietet nie der Freude vollen Born,
Weil Schuld und Haß den süßen Quell verbittern;
Der „Nazarener“ nur verscheucht den Zorn
Der Rachegeister, die die Welt umwittern,
Und läßt erstrahlen ob den grimmen Wogen
Des siebenfachen Lichtes Friedensbogen.

Wo scheu der Zauber dieser Welt verfliegt,
Wo Schutt und Trümmer alle Pracht begraben,
Des Todes Nacht sich über Alles schmiegt,
Kein Bild, kein Licht die müden Augen laben:
Der Name nur des „Nazareners“ siegt,
Unsterblich sind nur seine Gottesgaben,
Beseligung sein Sinnen und sein Streben,
Im Kreuze nur ist Licht und Lieb' und Leben!

A. Baumgartner S. J.

Die päpstliche Encyklika „Immortale Dei“ vom 1. November 1885.

V.

(Schluß.)

Der Staat und die Kirche Christi.

Die Religion, die dem Staate wie dem einzelnen Menschen strenge Pflichten auferlegt, ist nach der thatsächlichen Anordnung Gottes nicht lediglich die philosophisch erkennbare Naturreligion, noch etwas in sich Unbestimmtes, dessen besondere Form dem jeweiligen Belieben der menschlichen Gesellschaft oder der öffentlichen Meinung überlassen wäre; sie hat ihre von Gott selbst gegebene, historisch für jedermann faßbare Gestalt; sie ist, um uns der Worte des Heiligen Vaters zu bedienen, jene in Wirklichkeit „allein wahre Religion, welche Jesus Christus selbst gestiftet und seiner Kirche sie zu behüten und weiter auszubreiten übergeben hat“.

Es gibt keine Thatsache der Weltgeschichte, die an Bedeutung und entscheidender Wichtigkeit für die gesammte Menschheit dieser göttlichen Stiftung auf Erden gleichkäme. Sie überragt und beherrscht mit Nothwendigkeit alle menschlichen Verhältnisse, sie ist der orientirende Mittelpunkt der Geschichte und der gesammten menschheitlichen Entwicklung. Steht dieselbe als geschichtliche Thatsache fest, so ist für jeden Vernünftigen von vornherein und unzweifelhaft die Frage entschieden, wie sich ihr gegenüber der Mensch, die Gesellschaft, der Staat zu verhalten haben. Denn jede stolz ablehnende Haltung charakterisirt sich in diesem Falle nicht nur als eine frevelhafte geschöpfliche Auflehnung, sondern auch als ein wahnsinniger, selbstmörderischer Kampf gegen die Hand und die Weisheit des Allmächtigen. Nun ist es aber, wie der Heilige Vater bemerkt, „für den, der aufrichtigen Herzens und nach reiflicher Erwägung urtheilt“, nicht schwer, sich von der thatsächlichen Wirklichkeit dieser unmittelbar göttlichen Stiftung und deren ununterbrochener Fortdauer zu überzeugen.

Die Beweisquellen hierfür sind so zahlreich, so mannigfaltig und offen zu Tage liegend, die Beweisgründe selbst durch Zahl und Gewicht so überwältigend, daß ihre ausführliche Besprechung und Verwerthung den Umfang eines Buches überschreiten müßte. Es läßt sich mit Wahrheit behaupten, daß sich für diese Beweisführung das directe und fortwährende Zeugniß Gottes selbst, sowohl in der vorchristlichen wie christlichen Zeit, mit dem menschlichen Zeugnisse von 18 Jahrhunderten — ausgesprochen seit den apostolischen Zeiten durch die höchsten Vertreter der Wissenschaft, Weisheit und Tugend, und besiegelt durch die todesmuthige Ueberzeugung vieler Tausende von Martyrern — zu einem Wahrspruche vereinigt, wie er großartiger, allgemeiner und für jede unbefangene Erkenntniß überzeugender kaum gedacht werden kann. Uebrigens läßt sich dieser Erkenntnißprozeß noch bedeutend vereinfachen. Sichtbar für die ganze Welt und in voller Lebenskraft besteht vor uns die völkerumspannende Religionsanstalt, die sich römisch-katholische Kirche nennt und die nach eigenem, unwandelbarem Bekenntniß ihren Ursprung direct und in ununterbrochener Folge von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, herleitet. Sie hat in immerwährendem, oft scheinbar erdrückendem, aber stets moralisch siegreichem Kampfe gegen die dämonischen Gewalten der gottentfremdeten Welt und in einer nahezu zweitausendjährigen welthistorischen Entwicklung der Reihe nach die mächtigsten Reiche und Staaten überdauert. Als solche stellt sie sich, wie den vorausgegangenen Zeitaltern, so auch dem kritischen 19. Jahrhundert vor mit der selbstbewußten Erklärung: „Ich — und ich allein — bin die von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, gestiftete Kirche, welche die Sendung hat, seine Religion bis an's Ende der Tage in authentischer Weise zu verkünden, sie vor Fälschung zu bewahren und als die Botschaft des Heils zu allen Völkern aller Zeiten zu tragen." — Ist diese Erklärung auch ein an sich höchst imponirendes Selbstzeugniß, so wäre sie doch immerhin nur eine einseitige Behauptung, stände ihr nicht zugleich eine zuverlässige Beglaubigung zur Seite. Glücklicherweise kann aber eben diese Kirche sich auf Documente berufen, die jedermann zugänglich sind, und aus denen sie mit voller Sicherheit den Identitätsbeweis zu erbringen vermag, die zudem die göttliche Persönlichkeit ihres durch eigene Kraft von den Todten auferstandenen Stifters verbürgen. Abgesehen von den directen und wunderbaren Zeugnissen Gottes, die der Kirche noch in keinem Jahrhundert gefehlt haben, gehören vor Allem hierher die Stiftungsurkunden selbst, die uns den vollen Einblick in die ursprüngliche Idee, die wesentlichen Charaktere und

die Verfassung der vom göttlichen Stifter gewollten und thatsächlich gegründeten Religionsanstalt gewähren. Sie bilden für alle folgenden Generationen einen sichern Prüfstein der wahren Religion und der wahren Kirche Christi. Wer immer diesen Prüfstein unbefangen an die geschichtliche Erscheinung der Kirche und „der Kirchen“ der Gegenwart anlegt, der muß, wenn auch vielleicht noch nicht mit dem Herzen, so doch mit dem Verstande, das Selbstzeugniß der erstern als wahr und vollberechtigt anerkennen, oder im Fall der Verneinung sich mit der absurden aber unabweislichen Folgerung abfinden, daß dann die von Christus gestiftete und mit der Verheißung ewiger Dauer ausgerüstete Kirche in ihrer Wesenheit überhaupt nicht mehr existirt. Die Stiftungsurkunden des Christenthums haben aber außerdem noch eine weitere hochwichtige Bedeutung. In ihnen sind alle wesentlichen Anhaltspunkte niedergelegt zur Bestimmung der besondern Stellung, welche der Kirche Christi in der Welt kraft göttlichen Rechtes zukommt. Die prägnante Skizze, welche uns Leo XIII. von eben jenen Urkunden unter Hinweis auf deren logische und geschichtliche Consequenzen gibt, ist ganz geeignet, dieß jedem Unbefangenen zum Bewußtsein zu bringen. Sie ist grundlegend für die richtige Würdigung aller kirchenpolitischen Fragen und verdient daher ihrem ganzen Wortlaut nach hier wiedergegeben zu werden:

„Es hat nämlich der eingeborene Sohn Gottes eine Gemeinschaft gegründet auf Erden, die heilige Kirche; ihr hat er das erhabene und göttliche Amt übertragen, das er selbst vom Vater empfangen, daß sie es fortführe bis an's Ende der Zeiten. Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch (Joh. 20, 21). — Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt (Matth. 28, 20). Wie darum Jesus Christus auf Erden erschien, damit die Menschen das Leben haben und überfließend haben (Joh. 10, 10), so ist in gleicher Weise das ewige Seelenheil zu wirken die Aufgabe der Kirche; eben deßwegen ist sie ihrem Wesen nach universal; weder vom Raum noch von der Zeit umgrenzt, hält sie die ganze Menschheit umspannt. Prediget das Evangelium allen Geschöpfen (Marc. 16, 15). — Für diese unermeßliche Menge hat Gott selbst die obrigkeitlichen Aemter bestellt und ihnen zu deren Regierung die nothwendigen Vollmachten übertragen. Einer aber, so war es sein heiliger Wille, sollte aller Haupt sein, höchster und untrüglicher Lehrer der Wahrheit, dem er die Schlüssel des Himmelreiches übergab. Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben (Matth. 16, 19). — Weide meine Lämmer ... weide meine Schafe (Joh. 21, 16—17). — Ich habe gebetet für dich, daß dein Glaube

nicht abnehme (Luc. 22, 32). — Wenngleich nun diese kirchliche Gesellschaft ebenso aus Menschen besteht wie die politische, so ist sie doch wegen des Zieles, das ihr gesetzt ist, und wegen der Mittel, durch welche sie dieses zu erreichen sucht, eine übernatürliche und geistliche und eben darum von der bürgerlichen Gesellschaft durchaus verschieden. Da sie aber durch Gottes gnädigen Rathschluß in sich und durch sich alles besitzt, was zu ihrem Bestand und ihrer Wirksamkeit erfordert wird, so ist sie nach ihrem Wesen und Recht — und dieß ist von höchster Wichtigkeit — eine vollkommene Gesellschaft. Wie das Ziel, das die Kirche anstrebt, weitaus das erhabenste ist, so ist auch die ihr innewohnende Gewalt hervorragend über jede andere; sie ist weder geringer als die bürgerliche Gewalt, noch dieser in irgend welcher Weise untergeben. — In der That, Jesus Christus hat die heiligen Gewalten, die er seinen Aposteln gegeben, an nichts gebunden, indem er ihnen die Vollmacht übertrug, im eigentlichen Sinne Gesetze zu geben, und was hieraus folgt, die Gewalt zu richten und zu strafen. Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker... lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe (Matth. 28, 18. 19. 20). Und an einem andern Orte: Hört er diese nicht, so sage es der Kirche (Matth. 18, 17). Und wieder: Bereit, allen Ungehorsam zu züchtigen (2 Cor. 10, 6). Ferner: Damit ich nicht mit Strenge verfahren muß, vermöge der Gewalt, die mir der Herr verliehen hat zur Erbauung und nicht zur Zerstörung (a. a. O. 13, 10). Zum Himmel soll uns darum die Kirche führen, nicht der Staat; ihrer Hut und Sorge ist alles das anvertraut, was sich auf die Religion bezieht, daß sie lehre alle Völker, daß sie nach Kraft und Vermögen immer weiter ausbreite das Reich Christi, mit Einem Wort: daß sie frei und ungehemmt nach eigenem Ermessen Pflegerin sei und Schaffnerin im Reiche Christi. — Diese ihre Autorität, vollkommen aus und durch sich und in ihrer Sphäre schlechthin unabhängig, welche von manchen Staatsrechtslehrern aus Schmeichelei gegen die Fürsten schon seit Langem bekämpft wurde, hat die Kirche jederzeit für sich in Anspruch genommen und im öffentlichen Leben bethätigt. Haben ja doch schon die Apostel von allen zuerst sie vertheidigt, indem sie den Synagogenvorstehern, die ihnen die Verkündigung des Evangeliums wehren wollten, standhaft entgegneten: Man muß Gott mehr gehorchen als Menschen (Apg. 5, 29). Ebenso waren die heiligen Väter bestrebt, dieselbe bei gegebener Gelegenheit durch Gründe zu erhärten, und die römischen Päpste haben es nie unterlassen, standhaft und mit ungebrochenem Muthe ihren Widersachern gegenüber sie zu behaupten. — Selbst Fürsten und Staatsmänner theilten diese Anschauung und haben sie auch im öffentlichen Leben bethätigt, indem

sie durch Abschluß von Verträgen, durch Führung von Unterhandlungen, durch Absendung und Annahme von Botschaftern und durch anderweitigen geschäftlichen Verkehr mit der Kirche als einer rechtmäßigen obersten Behörde sich in's Einvernehmen zu setzen pflegten. — Und wahrhaftig, auch dieß ist nicht ohne eine ganz besondere Fügung von oben geschehen, daß eben dieser kirchlichen Obergewalt in der weltlichen Herrschaft der Päpste der beste Schutz für ihre Freiheit geboten ward.“ (Rundschr. S. 16—20.)

Mehr als dieser einfachen Darlegung bedarf es in der That nicht, um zu dem Schlusse zu gelangen, dessen maßgebende und entscheidende Wichtigkeit der Heilige Vater selbst nicht ohne Grund hervorhebt, daß nämlich die Kirche Christi nach dem klar ausgesprochenen Willen ihres göttlichen Stifters und kraft der von ihm selbst gegebenen Verfassung und Organisation nicht etwa ein Zweiggebilde, ein untergeordnetes Glied in dem Organismus einer bereits bestehenden öffentlichen Gesellschaft, sondern eine in sich selbst abgeschlossene, durch sich selbst lebensfähige, unabhängige und darum „vollkommene“ Gesellschaft ist und sein muß.

Der Ausdruck „vollkommene Gesellschaft“ (societas perfecta oder completa) bezeichnet in der Socialwissenschaft von jeher einen ganz bestimmten Begriff, und dieser allein ist auch hier damit zu verbinden. Vollkommen im Allgemeinen kann ein Ding genannt werden sowohl in Beziehung auf seine ideale Natur und specifische Beschaffenheit, als auch in Beziehung auf das thatsächliche, individuelle Verhalten zur Verwirklichung seiner idealen Natur oder Wesensidee. In letzterem Sinne wäre daher jede beliebige Gesellschaft eine vollkommene zu nennen, welche nicht nur durch ihre innere Einrichtung und die Hülfsmittel, über die sie verfügt, sondern auch durch ihre angemessene Thätigkeit der Verwirklichung des vorgesteckten idealen Zweckes möglichst nahe kommt. Auf ein vernunftbegabtes Wesen angewandt, ist daher diese Vollkommenheit immer zugleich eine sittliche. Der socialwissenschaftliche Ausdruck „vollkommene Gesellschaft“ erstreckt sich jedoch keineswegs auf diese letztere, sondern beschränkt sich einzig auf die erstere Bedeutung; er bezeichnet an sich weder eine sittliche Eigenschaft, noch eine individuell zufällige und veränderliche Culturstufe, sondern lediglich eine bestimmte, höhere Wesensbeschaffenheit der Gesellschaft.

Vollkommen in diesem Sinne wird eine Gesellschaft genannt, wenn sie ihrer Natur nach und im Hinblick auf einen allgemein menschheitlichen Socialzweck ein selbständiges organisches

Ganze und deßhalb ein nach außen unabhängiges, mit souveräner Gewalt ausgerüstetes Gemeinwesen bildet[1]. Als äußeres unterscheidendes Merkmal einer vollkommenen Gesellschaft wird darum auch schlechthin eben diese souveräne Unabhängigkeit angeführt; nicht als ob diese an sich die ganze Vollkommenheit ausmachte, sondern weil sie als deren Wirkung und äußerer Bestandtheil in die Erscheinung tritt und somit auch den innern Grund derselben voraussetzt und bekundet. Ohne die innere Unabhängigkeit, welche in der besondern Natur der Gesellschaft begründet ist, kann die äußere nicht bestehen; wo aber die erstere besteht, gibt sie der Gesellschaft nicht nur die Befähigung zu der letztern, sondern fordert diese gewissermaßen als ihre natürliche Ergänzung.

Worin besteht nun die innere Unabhängigkeit oder innere Vollkommenheit der Gesellschaft? Sie ist wesentlich durch den specifischen Zweck und die diesem Zweck entsprechende Organisation der Gesellschaft bedingt. Es gibt keine Gesellschaft ohne einen bestimmten Zweck der Association und der gemeinsamen socialen Bestrebungen, und dieser Zweck ist es, der, wie die Schule sich ausdrückt, die Gesellschaft specificirt, d. h. deren wesentlichen Unterschied von anderen Gesellschaften begründet. Eben dieser specifische Socialzweck, das besondere Gemeingut, welches eine Gesellschaft ihrer Natur und Bestimmung nach zu erstreben hat, ist somit auch der Maßstab ihrer innern Vollkommenheit. Je umfassender und allgemeiner der Inbegriff dieses Gutes ist, je mehr es den Charakter eines schlechthin menschlichen, d. h. auf die harmonische Förderung und Vervollkommnung des ganzen menschlichen Wesens abzielenden Gemeingutes besitzt, desto mehr nähert sich die Gesellschaft ihrer innern Vollkommenheit; und umgekehrt ist sie um so weiter von dieser entfernt, je enger sich ihr Socialzweck auf ein besonderes oder nur partielles menschliches Interesse beschränkt. Der Grad dieser Vollkommenheit bezeichnet aber zugleich den Grad der innern Unabhängigkeit einer Gesellschaft, so daß beide Ausdrücke sich sachlich vollkommen decken. Denn innerlich unabhängig, d. h. von Natur sich selbst genügend, ist eine Gesellschaft von Menschen nur insofern, als sie die Bestimmung und die Mittel be-

[1] Vgl. S. Thom. Aq. Summ. th. I. II. q. 90. a. 3. ad 3. Aristot. Polit. I. 2. Card. Tarquini, Institutiones juris publici l. IV. Romae 1868. L. v. Hammerstein, Kirche und Staat, S. 46 ff. Freiburg 1883. Schneemann, Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, S. 25 ff. Freiburg 1867. Th. Meyer, Institut. jur. nat. I. n. 392. Friburgi 1885.

sitzt, wenigstens in einem gewissen Grade allen wesentlichen Erfordernissen der menschlichen Natur und des menschlichen Daseins zu genügen. In dem Maße aber, in welchem eine Gesellschaft ihrer Natur und ihrem Zwecke nach dieser Bedingung nicht zu entsprechen vermag, in eben diesem Maße ist auch ihre innere Abhängigkeit naturnothwendig, d. h. sie kann ihrer Natur nach nur als Bestandtheil oder Glied einer höhern gesellschaftlichen Einheit bestehen, und muß durch diese in Hinsicht auf die Gesammtansprüche der menschlichen Natur ihre nothwendige Ergänzung suchen.

Nach dieser Begriffsbestimmung der innern Vollkommenheit einer Gesellschaft bedarf die von uns daran geknüpfte weitere Behauptung keines Beweises. Es ist von selbst einleuchtend, daß die äußere Vollkommenheit und souveräne Unabhängigkeit ohne die innere nicht bestehen kann, vielmehr diese stets als nothwendige Bedingung und als ihren eigentlichen philosophischen Grund voraussetzt.

Wenden wir nun das Gesagte auf die historische Wirklichkeit an, so ergeben sich daraus mit voller Klarheit mehrere sehr wichtige Schlußfolgerungen. Als ausgeschlossen von dem Range vollkommener Gesellschaften erweisen sich zunächst alle jene freien Genossenschaften, die sich irgend ein besonderes materielles oder geistiges Interesse zum Ziele setzen, wie die Gesellschaften und Vereine für Werke der Wohlthätigkeit, für Kunst und Wissenschaft, für Handel, Industrie oder Landwirthschaft u. s. w. Diese und ähnliche Vereinigungen entbehren ihrer Natur nach der innern Allgemeinheit und Vollkommenheit des Zweckes und können folglich niemals ein sich selbst genügendes und darum auch nach außen unabhängiges, mit Souveränität ausgerüstetes Dasein beanspruchen. Es bleiben somit nur drei Arten von Gesellschaften übrig, bei denen das Vorhandensein der genannten Vorbedingung überhaupt in Frage kommen kann, nämlich die beiden in der menschlichen Natur gegründeten Gesellschaftsformen, die häusliche und die bürgerliche Gesellschaft, und die übernatürlich gestiftete allgemeine christliche Kirche.

Was zunächst die häusliche Gesellschaft betrifft, so ist sie in der That nicht ohne eine gewisse innere Vollkommenheit und Unabhängigkeit, besonders wo sie, auf Grundbesitz basirt, zu ihrem vollen natürlichen Ausbau gelangt. Ihr Zweck ist ein allgemein menschliches Gemeingut; sie hat die Aufgabe, bis zu einer bestimmten Stufe den ganzen Menschen zu vervollkommnen, nämlich ihm alle jene physischen, geistigen und moralischen Güter zu vermitteln, welche dem menschlichen Individuum zu

einem menschenwürdigen Dasein *wesentlich* nothwendig sind. Innerhalb der Grenzen dieses Nothwendigen besitzt daher das Haus in seinem vollen Bestand eine gewisse innere Unabhängigkeit und ein sich selbst genügendes Dasein, somit auch die Naturanlage zur äußern Unabhängigkeit, wie es in sich gleichsam schon den Keim trägt zur erweiterten bürgerlichen Gesellschaft.

Gleichwohl ist die Familie als solche, wie bereits in einem frühern Artikel nachgewiesen wurde, weder im Stande noch berufen, den Ansprüchen der menschlichen Natur nach dem *ganzen* Umfang ihrer irdischen Vervollkommnungsfähigkeit zu genügen. Um jene Stufe des menschheitlichen Gemeingutes für das irdische Dasein zu vermitteln, welche zwar nicht jedem Individuum nothwendig ist, aber nach Anordnung der Natur dem *Geschlechte* zugänglich sein soll, bedarf sie einer weitern gesellschaftlichen *Ergänzung*. Diese Ergänzung in möglichst vollkommener Weise zu bieten, ist der *eigentliche Naturzweck* und Beruf der *bürgerlichen Gesellschaft* oder des *Staates*. Mit Recht wird daher in der Ordnung der Natur dem Staate allein die Eigenschaft einer „vollkommenen" Gesellschaft zuerkannt; in ihm kommt auch die äußere Unabhängigkeit, zu welcher in der häuslichen Gemeinschaft nur die entfernte Anlage ruht, zu ihrer Verwirklichung und findet ihren Ausdruck in der souveränen Gewalt. Auch entspricht dieß der thatsächlichen Erscheinung des staatlichen Gemeinwesens in der Geschichte aller Zeiten.

Obgleich nun aber die Ordnung der Natur, die physische sowohl wie die moralische, wenn wir von deren Störung durch den Mißbrauch der menschlichen Freiheit absehen, ein in sich wohl abgerundetes, harmonisches Ganze bildet und des Schöpfers Weisheit und Güte jedem denkenden Geiste verkündet, so ist sie gleichwohl nur die Vorstufe einer weit höhern, die gesammte Natur überragenden Weltordnung Gottes. Beide Ordnungen, die *natürliche* und die *übernatürliche*, sind wesentlich von einander unterschieden, doch stehen sie sich weder gegensätzlich oder fremd gegenüber, noch auch getrennt nebeneinander, sondern vereinigen sich nach dem Willen ihres gemeinsamen Urhebers harmonisch wieder zu einem höhern Ganzen behufs der providentiellen Führung des Menschen durch diese irdische Zeitlichkeit zu dem *einen übernatürlichen Ziel der ewigen und beseligenden Anschauung Gottes*. Das Uebernatürliche setzt das Natürliche als seine Unterlage voraus, und indem es sich über demselben aufbaut, macht es dasselbe gleichzeitig seines höhern Charakters theilhaftig und demselben erhabenen Ziele dienstbar. Das ist

der Inbegriff der thatsächlich über unserm Geschlechte waltenden, erbarmungsvollen Gottesordnung, wie sie uns durch das Licht der Offenbarung verbürgt wird und deren Anfang und Vollendung der menschgewordene Sohn Gottes Jesus Christus ist. Nur in diesem Lichte ist die wahre Bedeutung der durch Christus gestifteten Kirche, sowie die ihr gebührende Stellung zu den auf Grund der Natur bestehenden menschlichen Gesellschaften richtig zu würdigen. Doch auch für denjenigen, der dem Lichte der positiven Offenbarung undankbar sein Auge verschließt, besteht die Kirche Christi als eine wunderbare, über alle menschlichen Schöpfungen erhabene Thatsache, als eine weltumspannende Gemeinschaft, deren feste Organisation seit nahezu neunzehn Jahrhunderten die vereinten Stürme aller feindlichen Mächte siegreich überwunden und ihren Gang durch die Jahrhunderte mit den Wohlthaten überlegener Bildung und Gesittung bezeichnet hat.

Hier kommt es uns zunächst nur auf die Beantwortung der Frage an: Ist auch diese von Christus gestiftete Gemeinschaft, die geschichtlich bestehende Kirche Jesu Christi, mit dem oben bezeichneten Charakter einer wahrhaft vollkommenen Gesellschaft ausgerüstet? — Die Frage ist nicht nur schlechthin zu bejahen [1]; wir tragen vielmehr kein Bedenken, hinzuzufügen: Die Kirche besitzt ihrer Natur nach diese Vollkommenheit in einem Grade, dessen sich keine andere Gesellschaft, auch nicht die politische, rühmen kann.

In Betreff der innern Vollkommenheit kann dieß keinem Zweifel unterliegen. Letztere ist, wie wir gesehen haben, durch die Universalität des menschlichen Gemeingutes bedingt, das den besondern Socialzweck der Gesellschaft ausmacht. Ein umfassenderes und universaleres Gemeingut der Menschen und der Menschheit kann es aber überhaupt nicht geben, als jenes letzte übernatürliche Ziel in der beseligenden Vereinigung mit Gott, welches die Kirche, und die Kirche allein, Namens ihres göttlichen Stifters den Menschen zuzuwenden berufen und beauftragt ist. Es bezieht sich dieser Socialzweck der Kirche an sich und in directer Weise allerdings nur auf die übernatürlichen Güter der Menschheit, denen im kirchlichen Leben ebenso übernatürliche Gnadenmittel entsprechen; und darin

[1] Unter den von Pius IX. im Syllabus gebrandmarkten Irrthümern lautet Nr. 19: „Die Kirche ist keine eigentliche, vollkommene und durchaus freie Gesellschaft, noch hat sie ihre eigenen, feststehenden, von ihrem göttlichen Stifter ihr verliehenen Rechte, sondern es ist die Sache der bürgerlichen Gewalt, zu bestimmen, welches die Rechte der Kirche und die Grenzen sind, innerhalb deren sie diese Rechte ausüben kann."

besteht, abgesehen von der Verschiedenheit des Ursprungs, der wesentliche Unterschied des kirchlichen und des bürgerlichen Gemeinwesens. Allein die Uebernatur ist von der Natur, als ihrer entsprechenden Unterlage, nicht trennbar. Es gibt in dieser Beziehung nach Gottes Heilsordnung keinen zwecklichen Dualismus. Die ganze Natur ist thatsächlich dem Einen übernatürlichen Ziel in harmonischer Einheit unterstellt, und der ganze Mensch mit allen seinen natürlichen Fähigkeiten, mit allen seinen Gütern und Mitteln, welche der Urheber der Natur für dieses Erdenleben ihm zur Verfügung gestellt hat, ist angewiesen, demselben höchsten Lebensziele zuzustreben, ohne diesseits desselben, auch nicht in dem höchsten Gemeingut des Staates, einen wahren Selbstzweck anzuerkennen. Auf diese Weise soll nach Gottes Anordnung das ganze Naturleben zwecklich zur Theilnahme an dem Uebernatürlichen erhoben und durch dasselbe geheiligt werden. Daraus geht aber klar hervor, daß der an sich übernatürliche Socialzweck der Kirche in gewisser Weise das gesammtmenschliche Gemeingut beider Ordnungen, das übernatürliche und das natürliche umfaßt, jenes nämlich direct, letzteres indirect in Folge seiner zwecklichen Unterordnung. Die innere Vollkommenheit und Unabhängigkeit ist somit der Kirche Christi im denkbar höchsten Maße eigen, während dieselbe in der natürlich vollkommenen bürgerlichen Gesellschaft auf das natürliche und irdische Gemeingut beschränkt ist.

In der innern Vollkommenheit ist nun aber bereits der Grund und die Forderung auch der entsprechenden äußern Vollkommenheit, d. h. der souveränen Unabhängigkeit enthalten. Letztere der Kirche Christi absprechen wollen, hieße darum ein geradezu absurdes Mißverhältniß voraussetzen. Doch auf bloß rationelle Gründe brauchen wir uns hier keineswegs zu stützen. Die äußere Unabhängigkeit der Kirche und die Souveränität der kirchlichen Autorität ist thatsächlich durch die vom göttlichen Stifter selbst ihr gegebene Verfassung wie durch deren Geschichte außer allen Zweifel gestellt. Den ebenso vollständigen als bündigen und klaren Beweis hierfür enthalten die oben angeführten Worte des Heiligen Vaters. Für jeden, der dieselben unbefangenen Sinnes beherzigt und aufmerksam die Tragweite der beigebrachten Gründe in Erwägung zieht, ist die von Leo XIII. mit Recht so sehr betonte Eigenschaft der Kirche als einer „nach ihrem Wesen und Recht vollkommenen Gesellschaft“ unumstößliche, sonnenklare Wahrheit; sie ist zugleich eine feierliche Bestätigung und Erklärung des verwerfenden Urtheils, durch welches schon Pius IX. im Syllabus den Gedanken des modernen Staats-

kirchenthums gebrandmarkt hat. Die Beweisführung des Papstes reicht aber offenbar noch einen Schritt weiter. Es folgt daraus unzweifelhaft, daß die kirchliche Gesellschaft, wie sie an innerer Vollkommenheit kraft ihres höhern Socialzweckes alle natürlichen Gesellschaften weit übertrifft, so auch an äußerer Vollkommenheit kraft ihrer rechtlichen Unabhängigkeit und souveränen Vollgewalt die bürgerliche Gesellschaft wesentlich überragt.

Vom gläubig christlichen Standpunkt betrachtet, steht auch diese Schlußfolgerung so unerschütterlich fest, daß sich dagegen mit wirklichen Gründen nicht ankämpfen läßt; um so zahlreicher aber sind die blinden Vorurtheile, die ihr feindlich gegenüberstehen. Dieser Umstand mag wohl den Heiligen Vater veranlaßt haben, eben diese Wahrheit zwar verständlich genug, jedoch in schonendster Weise auszusprechen in den Worten: „Wie das Ziel, das die Kirche anstrebt, weitaus das erhabenste ist, so ist auch die ihr innewohnende Gewalt hervorragend über jede andere: sie ist weder geringer als die bürgerliche Gewalt, noch dieser in irgend welcher Weise untergeben.“ — Leo XIII. hält es praktisch für genügend, vor Allem den letztern negativen Satz eingehender zu erhärten, indem er aus der göttlichen Stiftungsurkunde der Kirche nachweist, wie „in der That Jesus Christus die heiligen Gewalten, die er seinen Aposteln gegeben, an nichts gebunden hat, indem er ihnen die Vollmacht übertrug, im eigentlichen Sinne Gesetze zu geben, und was hieraus folgt, die Gewalt zu richten und zu strafen“. Das Rangverhältniß dieser vom Sohne Gottes selbst auf Erden eingesetzten Regierungsgewalt zu den auf Grund der Natur bestehenden bürgerlichen Gewalten ergibt sich sodann, ohne besonders hervorgehoben zu werden, von selbst bei Erwägung der besonderen Umstände, welche bei dieser übernatürlichen Gründung in Betracht kommen. Wenn wir zunächst die Person des Stifters betrachten, so konnte sich der Sohn Gottes, der König der Könige (rex regum et dominus dominantium), unmöglich veranlaßt fühlen, seinen göttlichen Heilsplan, wie sehr er auch die Träger der weltlichen Gewalt interessiren mochte, diesen erst zur gefälligen Genehmigung vorzulegen. Sie alle verdankten ihm, als dem Urheber der Natur und der natürlich-socialen Ordnung, ihr Dasein, ihr Ansehen und ihre Macht und besaßen ihre Throne von seiner Gnade. Die ganze Rechtsbeglaubigung, mit welcher Christus sein Werk in die Welt einführte, bestand daher einzig in der feierlichen Berufung auf die ihm innewohnende Oberhoheit über Himmel und Erde: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und

auf Erden" (Matth. 28, 18). „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21).

Ferner muß die der Kirche übertragene Gewalt selbst der Natur und Bestimmung der Kirche entsprechen; letztere aber ist „ihrem Wesen nach universal; weder vom Raum noch von der Zeit umgrenzt, hält sie die ganze Menschheit umspannt". „Prediget das Evangelium allen Geschöpfen" (Marc. 16, 15). „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt" (Matth. 28, 20). Ebenso allumfassend ist darum auch die kirchliche Regierungsgewalt; sie ist weder auf einen Zeitraum, noch auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt. An eben diese wesentliche Universalität knüpft sich aber naturnothwendig ein Maß von äußerer Unabhängigkeit und Superiorität der rechtlichen Machtsphäre, wie sie von keinem örtlich begrenzten Gemeinwesen je erreicht werden kann. Das philosophisch-politische Ideal eines „Weltstaates" oder einer wie immer gedachten weltstaatlichen Organisation der gesammten Menschheit [1] ist jedenfalls zur Zeit noch in so unabsehbarer Ferne, daß kein Vernünftiger damit als mit einem realen Werthe rechnen darf. Die Geschichte kennt nur auf bestimmte Länder begrenzte Staaten. Die allgemeine Kirche steht darum eigentlich nicht dem Staate, sondern einer Vielheit von sehr verschiedenen Staaten gegenüber, die, während jene bis an's Ende der Zeiten fortdauert, der Reihe nach entstehen und wieder vergehen. Es nimmt sich daher recht possierlich aus, wenn gewisse Wächter der „unveräußerlichen Staatshoheit", auch wo letztere auf einen verhältnißmäßig kleinen Winkel der weiten Erde beschränkt ist, der Kirche Christi mit der Anklage entgegentreten, sie „bilde einen Staat im Staate". Wenn dieser Gedanke überhaupt einen logischen Sinn haben soll, so ist er jedenfalls nur in umgekehrter Richtung aufzufassen. Nicht die Kirche ist im Staate, sondern der Staat, d. h. die Staaten sind in der Kirche, oder sollen es nach der christlichen Weltordnung sein. Die Kirche, als das weltumfassende christliche Gottesreich, ist berufen, nicht nur die einzelnen Individuen, sondern auch die organisirte Menschheit mit ihrer ganzen natürlich-socialen Gliederung, die Familien und die Staaten, in ihren Schooß aufzunehmen und zu heiligen, jedoch ohne das von Natur denselben zugewiesene eigenthümliche Lebens- und Rechtsgebiet im Geringsten zu schmälern oder zu beeinträchtigen, sondern um es durch ihren Einfluß zu heben und zu stärken. Denn wie umfassend und allgemein auch dieser Einfluß gedacht

[1] Vgl. Bluntschli, Allg. Staatsrecht. I. Bd. S. 38 ff. München 1857.

werden muß, so bleibt doch immer wahr, was der göttliche Stifter der Kirche selbst feierlich betont hat: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Es konnte also seine Absicht nicht sein, die Kirche mit einer *directen* weltlichen Obergewalt zu betrauen und so die naturrechtlich bestehenden bürgerlichen Gewalten ihrer souveränen Stellung auf bürgerlichem Gebiete gewissermaßen zu entkleiden. Ist aber auch das Reich Jesu Christi nicht von dieser Welt, so ist es gleichwohl in der Welt und mit seiner heiligenden Wirksamkeit in sichtbarer Gestalt auf die Welt angewiesen. Es muß also nothwendig irgend ein geordnetes Wechselverhältniß zwischen diesem wenn auch übernatürlichen Reich und den natürlichen bürgerlichen Gemeinwesen, sowie zwischen den beiderseitigen Gewalten bestehen. Dieses Verhältniß aber kann allerdings nur das einer gewissen *zwecklichen Unterordnung* sein, jedoch einer solchen, die einerseits das durch göttliche Anordnung beiden zugewiesene besondere Gebiet der Thätigkeit unberührt läßt, andererseits aber der Beziehung des Natürlichen und Zeitlichen zum Uebernatürlichen und Ewigen und so der *zwecklichen Einheit* der göttlichen Weltregierung entspricht. Das ist die Bedeutung der sogenannten „*indirecten Gewalt*“, wie sie von den angesehensten christlichen Schriftstellern der Kirche Christi auch über die bürgerlichen Gemeinwesen zugesprochen wird [1]. Sie ist nicht willkürlich erfunden, sondern in der thatsächlich bestehenden Gottesordnung begründet und, den gläubig-christlichen Standpunkt vorausgesetzt, schlechthin durch die Vernunft geboten. Die Kirche, die vom Gottmenschen feierlich beauftragt ist, die ganze Menschheit in die christliche Gottesgemeinschaft zu sammeln und sie durch die irdische Lebensbahn zum letzten übernatürlichen Ziele zu führen, hat das Recht, kraft dieses göttlichen Auftrages zu verlangen, daß die durch den Willen desselben höchsten Herrn der Welt mit der irdischen Ordnung und Wohlfahrt der Menschen betrauten Gewalten nicht gegensätzlich jener ihrer höhern Sendung gegenübertreten, sondern dieselbe vielmehr dadurch unterstützen, daß sie in der Erstrebung des irdischen bürgerlichen Gemeinwohles zugleich dessen nothwendige Beziehung zum überirdischen und wesentlichsten Gemeinwohl aller Menschen im Anschluß an

---

[1] Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 2. Aufl., S. 379 bis 387. S. Thom. Aq. Sum. th. II. II. q. 12. a. 2; q. 60. a. 6. S. Bonavent., de eccl. hierarch. P. II. c. 1. Turrecremata, Sum. de Eccl. l. II. c. 113—116. Bellarmin., de Rom. Pontif. l. V. c. 6. Suarez, de leg. IV. c. 9; contr. reg. Angl. III. 22. Schneemann, Die kirchliche Gewalt und ihre Träger, S. 42—50. Freiburg 1867. L. v. Hammerstein, Kirche und Staat, S. 117 ff.

die übernatürlich beglaubigte Führung der Kirche im Auge behalten. Und diese Forderung liegt nicht in einem einseitigen Interesse der Kirche, sie ist vor Allem eine nothwendige Bedingung für das Gedeihen der bürgerlichen Gesellschaft selbst; denn ein wahrer Fortschritt auch zur irdischen Wohlfahrt, eine wahre Vervollkommnung auch des irdischen Daseins ist unmöglich, wenn sie in einer andern, dem christlichen Gesetz abgewendeten Richtung unternommen wird.

So sind also beide von Gott gegründeten Gesellschaften, Staat und Kirche, in ihrer Aufgabe naturgemäß auf einander angewiesen wie Natur und Uebernatur, beide sollen sich harmonisch zu dem großen Ganzen der christlichen Gottesordnung auf Erden vereinigen; eine Einigung, „für die man“, wie Leo XIII. bemerkt, „nicht mit Unrecht das Verhältniß der Seele zum Leibe als Bild gebraucht hat“ [1]. Zur weitern Erklärung dessen fährt sodann der Heilige Vater (S. 22) fort:

> „Wie groß und welcher Art diese (Einigung) zu sein hat, läßt sich nur daraus ermessen, daß wir, wie bereits gesagt wurde, das Wesen beider (Gewalten) in's Auge fassen und die beiderseitigen Angelegenheiten im Hinblick auf ihre höhere Bedeutung und ihre Würde einander gegenüber abwägen; denn die eine hat zunächst und vorzugsweise die Sorge für das irdische Wohl zur Aufgabe, die andere dagegen will die himmlischen und ewigen Güter gewinnen.

[1] Selbstverständlich bietet jeder Vergleich nur eine gewisse Analogie und darf nicht allseitig ausgebeutet werden. Dieß gilt namentlich auch von dem Bilde, dessen sich Görres in seinem originalen Geistesflug bediente, um die Zusammengehörigkeit von Kirche und Staat zu veranschaulichen. In seinem „Athanasius“ (S. 100 f. Regensburg 1838) lesen wir: „Was die Kirche von dem Gründer der neuen Ordnung in der Fassung des Dogmas von der Incarnation ausgesagt: ‚Wahrer Gott und wahrer Mensch, einer und derselbe Christus, Herr und Eingeborner in zwei Naturen, ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Theilung und ohne Sonderung‘, das gilt auch ganz und gar von der Ordnung, die er begründet hat. Die christliche Societät, wie sie das Alterthum verstanden, sollte auch sein: wahre göttliche und wahre menschliche Ordnung, Kirche und Staat, eine und dieselbe Christenheit, Herrin und Eingeborne in zwei Naturen, ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Theilung und ohne Sonderung. Kirche und Staat waren daher in ihr in einer durchgreifenden innerlichen, in einer wahrhaft hypostatischen [?] Einigung zu einem Subject verbunden; nicht bloß etwa äußerlich im Nebeneinander, oder Miteinander und Nacheinander verknüpft. Denn was ist die neuere Geschichte in ihrem wahrhaft historischen Grunde anders, als die fortgesetzte, historisch fließend gewordene Incarnation? ... Die Zweiheit, im Bande der Einheit festgehalten, war also der von Gott gelegte Grundstein und das gottgegebene Gesetz der Christenheit; und die ganze christliche Ordnung war nur die Durchführung dieses Grundprincipes.“ — An einem andern Orte sagt Görres, der Staat bilde, wenn auch selbständig in seinem Bereiche, doch nur „das Erdgeschoß der Kirche“ (Histor.-polit. Bl. 1876, I. S. 348).

— Was immer daher im Leben der Menschheit heilig ist, was immer auf das Heil der Seelen und den göttlichen Dienst Bezug hat, sei es nun dieses an sich und seiner Natur nach oder wegen seiner Beziehung zu demselben, alles das ist der kirchlichen Gewalt und ihrem Ausspruche unterstellt; alles Andere dagegen, was das bürgerliche und politische Gebiet angeht, ist mit vollem Recht der staatlichen Gewalt unterthan; denn Jesus Christus hat geboten: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, Gott, was Gottes ist.“

So bleibt also trotz der Einigung beider Gewalten in Hinsicht auf das eine, oberste Ziel der Menschheit, gleichwohl jene geordnete Abgrenzung beider bestehen, welche der Heilige Vater (S. 20) nicht weniger betont hat:

„Die eine ist über die göttlichen Dinge gesetzt, die andere über die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste; jede hat ihre gewissen Grenzen, welche ihre Natur und ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand gezogen haben, so daß eine jede wie von einem Kreise umschlossen ist, in dem sie sich selbständig bewegt.“

Zum Schluß dieser ganzen Erörterung endlich erhalten wir die hochwichtige Versicherung, daß wir es hier nicht mit einer beliebigen kirchenpolitischen Meinung zu thun haben. Der oberste Lehrer der Christenheit erklärt:

„Mit dem Gesagten haben wir in wenigen Zügen das Bild des christlichen Staates entworfen, nicht nach Willkür und ohne Grund, sondern so, wie es sich aus den höchsten und unbestreitbaren Principien ergibt und die Natur und Vernunft bestätigen.“

Damit ist nun zugleich der sichere Maßstab gegeben, um die verschiedenen kirchenpolitischen Anschauungen, die sich von Seiten des „modernen Staates“ geltend machen, auf ihren Werth zu prüfen. Da die dießbezügliche päpstliche Lehre ausdrücklich in dem „Wesen der beiden Gewalten“ begründet ist und daraus im Lichte des Glaubens und der Vernunft als ein logisch nothwendiges Ergebniß, als feststehendes christliches Princip hervorgeht, so ist von vornherein klar, daß alle entgegengesetzten Theorien entweder ganz oder theilweise auf einer Negation dieser christlichen Grundanschauung über Kirche und Staat beruhen.

Der moderne Naturalismus, dem wir im weitern Sinne füglich alle die verschiedenen Formen jener ungläubigen Weltanschauung beizählen können, die sich grundsätzlich gegen jede positive göttliche Offenbarung, gegen jede übernatürliche Ordnung ablehnend verhält, kommt hier selbstverständlich in erster Linie in Betracht. Es ist kaum nöthig, darauf hinzuweisen, in welchem Grade diese Geistesrichtung bereits die Wissen-

schaft und die allgemeine Bildung in weiten Kreisen beherrscht. Sie charakterisirt sich als eine mächtige geistige Revolution, scheinbar dazu bestimmt, nach Verlauf von wenigen Menschenaltern die christliche Weltordnung mit allen ihren großartigen Institutionen und sammt der christlichen Gesittung für immer zu begraben und an deren Stelle dem naturalistischen Freimaurerideal der Zukunft, dem Cult der reinen Humanität, freien Raum zu schaffen. Auch in die Staatswissenschaft, die theoretische sowohl wie die praktische, hat diese geistige Umwälzung längst Eingang gefunden. Der sogenannte „moderne“ Staat trägt vorherrschend den Stempel des Naturalismus, wenn er auch aus Rücksicht, sei es auf die Bevölkerung, sei es auf den persönlichen Standpunkt der Herrscher, die alten Formen des christlichen Staates meistens noch nicht ganz entbehren kann[1]. Jedenfalls läßt sich ohne Uebertreibung sagen: Die Staatsgewalten, mit denen die Kirche Christi heute ihre Beziehungen

[1] Nirgends ist in neuerer Zeit der wahre Inhalt dieses modernen Staatsbewußtseins unverhüllter und offener zu Tage getreten, als auf dem kleinen Experimentirfeld des schweizerischen Radicalismus, der bekanntlich nicht gewohnt ist, sich durch schonende Rücksichten viel einschränken zu lassen. Die Denkschrift des schweizerischen Episkopates an den Bundesrath über „die Unterdrückung der katholischen Religion durch die Staatsbehörden des schweizerischen Kantons Aargau“ (1872) gibt darüber interessante Belege. Die kleine, damals radical-fortschrittliche Regierung dieses paritätischen Kantons hatte (1871) den Beschluß gefaßt, in den öffentlichen Schulen einen confessionell indifferenten allgemeinen Staatskatechismus einzuführen [!], und in dem betreffenden officiellen Bericht der Großraths-Commission las man laut der Denkschrift folgende Stellen: „Man erwartet auch in Deutschland die ersten entscheidenden Schritte von Seiten der Schweiz. Lasse der Aargau, der so oft schon im Kampfe gegen kirchliche Anmaßungen [?] in vorderster Reihe gestritten hat, es sich nicht nehmen, auch in dieser Frage (der Katechismusfrage) Bahn zu brechen! ... Geistige Abhängigkeit kennzeichnet gegenwärtig die Culturstufe des Volkes als Gesammtheit. Und wollen wir in der letzteren Richtung weiter kommen, so muß vor Allem darauf hingearbeitet werden, daß das Volk aus seiner geistigen Unfreiheit, dem Autoritätsglauben herausgebracht, dagegen zu selbständigem Denken und dem Glauben der persönlichen Ueberzeugung herangezogen werde. ... Es muß ausgesprochen sein, daß der Staat in der Durchführung der sämmtlichen Aufgaben des Rechtsstaates von keiner in seinem Gebiete liegenden physischen oder moralischen Person, somit auch von den Kirchengenossenschaften nicht gehindert werden kann. ... Die Unterscheidung von Staatsgesetzen und Kirchengesetzen und von Gesetzen gemischter Natur ist eine Erfindung des canonischen Rechtes; sie hat für uns keinen Werth. ... Auch ist der Staat nicht verpflichtet, den Kirchengenossenschaften zur selbständigen und freien Ordnung mehr zu überlassen, als ihm beliebt; denn die Kirchengenossenschaft ist ein Bruchtheil im Staate, dieser ist das Ganze.“ So ein moderner Duodezstaat gegenüber der christlichen Weltkirche, damit in dem ernsten Drama des Culturkampfes auch die komische Rolle nicht ganz fehle. Vgl. Histor.-polit. Bl. 1872, I. S. 699 ff.

wahrzunehmen hat, vertreten in ihrer großen Mehrheit nicht mehr den vom Heiligen Vater uns gezeichneten christlichen Staat; sie stehen mehr oder weniger in der naturalistischen Strömung der Zeit. Alles das müßte die Kirche auf's Tiefste entmuthigen, ja für ihre Existenz fürchten lassen, wäre sie nur auf menschliche Berechnungen angewiesen, und stände sie nicht auf dem Felsen göttlicher Verheißung, durch den sie sich in überlegener Sicherheit wie allen früheren, so auch diesen feindlichen Stürmen gewachsen weiß. Sie wird auch unter Leiden und Bedrückungen, unter Widersprüchen jeder Art ihrer göttlichen Sendung gemäß für die Wahrheit Zeugniß geben und in aller Ruhe deren endlichen Sieg erwarten.

Welche Stellung der Kirche von Seiten des Naturalismus, zumal wo letzterer über die Mittel der Staatsgewalt verfügt, thatsächlich zugemuthet wird, ist aus dem negativen Standpunkt desselben gegenüber der gesammten übernatürlichen Ordnung leicht zu ermessen. Von einer wirklichen Anerkennung des göttlichen Rechtes der Kirche kann hier keine Rede sein, und abgesehen von der Achtung, welche eine geschichtlich so bedeutende Institution auch dem Gegner abnöthigt, erneuert sich gewissermaßen das Verhältniß der Kirche zum heidnischen Staat. Letzteres nimmt jedoch unter verschiedenen Voraussetzungen eine verschiedene moderne Gestalt an.

Wo immer die moderne Culturstaatsidee, wie sie in der neuern Staatswissenschaft, besonders unter dem Einfluß des Hegel'schen Pantheismus gezeitigt wurde, bereits zu einer praktischen Entwicklung gelangt ist, da gibt es neben dem modernen Staat überhaupt keinen Raum mehr für eine Kirche, die als eine in sich vollkommene Gesellschaft eine eigene souveräne Rechtssphäre, ein durch sich selbst berechtigtes, unabhängiges Dasein beansprucht. Denn im Bewußtsein seiner „vollen Souveränität“ ist dieser Staat bekanntlich allein der höchste und selbstberechtigte Träger der gesammten menschlichen Cultur, der geistigen wie der materiellen; er ist zugleich „die Quelle alles Rechtes“ und kann somit kein Recht anerkennen, das nicht in irgend einer Weise von ihm erflossen wäre; auch die Berufung auf ein göttliches Recht kann ihm nicht imponiren; denn „der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“; so der Philosoph der modernen Staatsomnipotenz[1]. Der unversöhnliche Gegensatz zwischen dieser Staatsidee und den unveräußerlichen Ansprüchen der Kirche Christi

[1] Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270.

springt von selbst in die Augen und wird von Hegel selbst ausdrücklich constatirt [1]. Eine nothwendige Folge dessen ist der offene oder versteckte „Culturkampf", und so lange der Staat diesen principiellen Standpunkt praktisch vertritt, ist ein normales friedliches Verhältniß zwischen Kirche und Staat schlechthin unmöglich. Es wäre nur dann möglich, wenn die katholische Kirche ihre göttlichen Rechtstitel und ihren universalen göttlichen Auftrag an die Menschheit je vergessen könnte, um sich, ähnlich etwa wie die „orthodoxe" russische Kirche, dem allmächtigen Staat als unterthänigste Dienerin und je nach Verdienst bezahlte Gehülfin der Polizei oder Werkzeug der innern Politik zur Verfügung zu stellen. Das werden aber heute nach den gemachten Erfahrungen selbst die kühnsten Leibjuristen des modernen Staates kaum mehr erwarten. Bemerkenswerth bleibt aber immerhin die Wahrnehmung, mit welcher Consequenz die fortgeschrittene Staatsidee bereits in einer weitverbreiteten Rechtsanschauung ihre theoretische Unterlage gefunden. Der Staat, als „Quelle alles Rechtes" [2], gilt hierbei als oberstes Princip, aus dem die weittragendsten Folgerungen für Kirche und Gesellschaft unbedenklich gezogen werden. Wie es demgemäß überhaupt kein Rechtssubject geben kann, es sei denn durch den Staat, so ist auch im öffentlichen Recht die Unterscheidung zwischen Staats- und Kirchenrecht aufzugeben. Das ganze öffentliche Recht ist Staatsrecht, in welchem allerdings auch das kirchliche Recht als specielle Abtheilung einbegriffen ist. Der Kirche werden die Rechte zukommen, welche der Staat ihr ausdrücklich oder durch stillschweigende Anerkennung zu verleihen geruht [3]. Wollte die Kirchengewalt sich herbeilassen, nur dieß

---

[1] „Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist" (Philosophie der Geschichte, 1840 [Werke, Bd. IX. S. 588]).

[2] Die Syllabus-These 39 lautet: „Der Staat, weil Ursprung und Quelle alles Rechtes, besitzt eine unumschränkte Machtvollkommenheit."

[3] Es ist keineswegs eine vereinzelte Privatmeinung, die der angesehene Göttinger Rechtslehrer v. Ihering ausspricht, indem er schreibt: „Das Recht der Selbstgesetzgebung (Autonomie) für ihre eigenen Angelegenheiten, welches thatsächlich manche andere Vereine außer dem Staat ausgeübt haben, steht damit (daß der Staat die alleinige Quelle des Rechtes ist) nicht im Widerspruch; denn es hat seinen juristischen Grund in der ausdrücklichen Verleihung oder der stillschweigenden Duldung von Seiten des Staates, es besteht nicht aus eigener Kraft, sondern durch Ableitung von Seiten des Staates. Dieß gilt auch von der christlichen Kirche. Ob ihre eigene Auffassung eine andere ist, und ob der mittelalterliche Staat dieselbe anerkannte, ob ein Jahrtausend hindurch das jus canonicum als selbständige Rechtsquelle galt, kann für die heutige Wissenschaft, wenn sie sich überzeugt, daß diese

eine Princip irgendwie anzuerkennen, so wäre die eigentliche Wurzel des Culturkampfes gehoben, und der Staat würde es dann ohne Zweifel in seinem Interesse erachten, seine kirchliche Oberhoheit zunächst in freigebiger, wenn auch „discretionärer" Gnadenspendung zu äußern.

Allein die Politik pflegt bekanntlich nur mit möglichen Factoren zu rechnen. Da also das ganze kirchenpolitische Ideal auf einmal sich nicht erreichen läßt, so ist man wohl bereit, sich einstweilen mit einer Abschlagszahlung zu begnügen, und weitere Fortschritte der Zeit und „der Schule" zu überlassen. Unterdessen soll nur das alte Inventarstück des büreaukratischen Polizeistaates, das jus circa sacra, neu aufgeputzt und als „unveräußerliches" Recht jedes Staates gehandhabt werden. Es ist ein Umweg, der etwas langsamer, aber schließlich doch zum ersehnten Ziele führen soll. — Die richtige Antwort auf dergleichen Theilungsversuche ist jedoch von Leo XIII. in den bereits angeführten Worten mit voller Klarheit gegeben: „Was immer im Leben der Menschheit heilig ist, was immer auf das Heil der Seelen und den göttlichen Dienst Bezug hat, sei es nun dieses an sich und seiner Natur nach oder wegen seiner Beziehung zu demselben, alles das ist der kirchlichen Gewalt und ihrem Ausspruche unterstellt." Ein überdieß noch dem Staat zukommendes Recht bezüglich eben dieses kirchlichen Gebietes, ein angebliches jus circa sacra, gibt es nicht; und wo immer ein solches vom Staate thatsächlich in Anspruch genommen und geübt wurde, war es entweder eine unberechtigte Anmaßung oder ein dem christlichen Staat als Zeichen des Vertrauens von der Kirche verliehenes Privileg bezüglich ganz bestimmter kirchlicher Angelegenheiten. Es ist schon mehr als ungereimt, wenn ein inzwischen unchristlich gewordener Staat sich dessenungeachtet noch als den rechtmäßigen Erben solcher Gunstbezeugungen und Privilegien ansieht; es ist aber geradezu unerträglich, wenn er dieselben willkürlich der staatlichen Souveränität als solcher einverleibt, um sie zugleich als Waffe gegen die Kirche zu verwenden. Gleichwerthig mit dem jus circa sacra ist das angemaßte Recht des Staates, die Grenzen zwischen der kirchlichen und staatlichen Competenz selbständig zu bestimmen. Das eine wie das andere ist eine Läugnung der Kirche als einer vollkommenen und auf ihrem Gebiet unabhängigen Gesellschaft. Es ist ja richtig, wie der Heilige Vater

---

Auffassung mit dem Wesen des Staates und Rechtes [!] unvereinbar ist, ebenso wenig maßgebend sein, als die Lehre der Kirche [??] von der Bewegung der Sonne um die Erde für die heutige Astronomie" (Der Zweck im Recht, 2. Aufl. 1884, Bd. I S. 320 f.).

ausdrücklich bemerkt, „da dieselben Menschen beiden Gewalten untergeben sind, so kann es vorkommen, daß eine und dieselbe Angelegenheit, jedoch in verschiedener Weise, dem beiderseitigen Recht und Gericht unterstellt ist“. In solchen Fällen aber ist zwischen unabhängigen Gewalten der Weg des Rechtes und des Friedens der Weg der Verständigung. Der moderne Culturstaat aber kann diesen grundsätzlich nur um den Preis einer politisch gebotenen Selbstverläugnung betreten und mit dem Gefühl einer zu großem Dank verpflichtenden Herablassung. Denn principiell und vom Standpunkt der logisch entwickelten modernen Staatsidee, daran läßt sich nicht zweifeln, steht der naturalistische Culturstaat der katholischen Kirche als Todfeind gegenüber, während ihre eigene Stellung die einer leidensvollen, aber moralisch unüberwindlichen Defensive ist.

Einigermaßen verschieden gestaltet sich dieses Verhältniß, wo die naturalistische Zeitströmung sich noch in den Formen des ältern Liberalismus bewegt und auf dem Boden des religiös indifferenten reinen Rechtsstaates der Kirche und ihren Institutionen gegenübersteht. Auch hier ist der principielle Gegensatz derselbe, nur steht der feindlichen Offensive des Naturalismus gegen die Kirche nicht so unmittelbar das Ansehen und die Macht des Staates zur Verfügung. Nach dem rechtsstaatlichen Princip der „gleichen Freiheit aller ohne Unterschied des religiösen Bekenntnisses“ kann dieser Gegensatz nur als Partei, nicht als Regierung sich geltend machen. So wenigstens fordert es die papierene Theorie. Die Erfahrung aber hat hinlänglich bewiesen, daß, wo es sich um die kirchlichen Interessen der Katholiken handelt, das freiheitliche Princip dem Parteistandpunkt der concreten Regierung, d. h. der Regierenden, auf die Dauer nicht standzuhalten vermag und praktisch oft genug in's gerade Gegentheil umschlägt. Allein auch abgesehen von dieser Unzuverlässigkeit und treulosen Inconsequenz, ist schon das Princip selbst, die in der Theorie indifferente Gleichstellung der kirchlichen Gemeinschaft im Staate mit allen beliebigen Secten eine erste Beleidigung, ein erster feindlicher Angriff gegen die Kirche Christi und ihre göttlich berechtigte Stellung in der menschlichen Gesellschaft. Wo aber das System in einem Staate von nahezu ungemischter katholischer Bevölkerung dem liberalen Ideal zu lieb eingeführt wird, kommt es einem öffentlichen Verrath an der Kirche gleich, dessen heuchlerische Schlagworte nur schlecht die wahre Absicht verhüllen, nämlich auf Kosten des kirchlichen Einflusses dem naturalistischen Unglauben Raum zu schaffen und ihm allmählich zur Herrschaft zu verhelfen. Dahin gehören die modernen Losungsworte: „Tren-

nung von Kirche und Staat“[1], oder wie sie in einer verbindlichern Form als Lockruf der Revolution durch Cavour dem italienischen Volke vorgesungen worden: „Freie Kirche im freien Staat“[2]. Die versprochene Freiheit der Kirche in dem freien Italien hat sich ja wirklich seither immer mehr bis zur wahren Vogelfreiheit erweitert; sie kann frei beraubt, geplündert und beschimpft werden. Daß praktisch Umstände eintreten können, welche eine legale Gleichberechtigung der Secten mit der Kirche und den Zustand einer Trennung von Kirche und Staat als Nothbehelf zulässig erscheinen lassen, wollen wir damit natürlich nicht in Abrede stellen. Aber in diesem Falle kann es sich immerhin nicht um eine grundsätzliche Billigung von Seiten der Kirche, sondern lediglich um den praktischen Vorzug des geringeren vor dem größeren Uebel handeln.

Wo immer also statt der christlichen Principien der naturalistische Gedanke zur herrschenden Staatsmaxime geworden ist, gleichviel unter welchen politischen Regierungsformen und Verfassungen er zur Geltung kommt, das thatsächliche Verhältniß von Kirche und Staat bleibt im Wesentlichen dasselbe; ein normaler Friedenszustand kann es, so lange jener principielle Gegensatz besteht, niemals sein; es ist je nach den äußeren

[1] Vgl. These 55 des Syllabus: „Die Kirche ist vom Staate, und der Staat von der Kirche zu trennen.“

[2] In der „Allg. Luther. Kirchenzeitung“ vom 17. Mai 1872 äußerte sich eine römische Originalcorrespondenz über die „neuesten kirchlichen Ereignisse in Italien“ folgendermaßen: „Die Trennung vom Staat ist das Ziel, wenn man es auch täuschend die freie Kirche im freien Staate nennt. Denn während der Staat sehr frei werden wird, wird er der Kirche nur soviel Freiheit bewilligen, als seine Allmacht verträgt. Je liberaler die politische Gesinnung, desto serviler der Stand der Kirche, lehrt die Geschichte. Denn der Liberalismus kann Berechtigungen, die aus einer göttlichen Stiftung sich herleiten wollen, am wenigsten dulden.“ — Einen Monat später, am 17. Juni 1872, gelegentlich der Verhandlungen über das Jesuitengesetz im deutschen Reichstag, fand es die Fortschrittspartei an der Zeit, ausdrücklich zu erklären, was man übrigens längst wußte, nämlich daß auch sie ihr kirchenpolitisches Programm: „Trennung von Kirche und Staat“, in keinem andern als in dem oben erwähnten Sinne auffasse. Sie wären bereit, so äußerte der Redner im Namen seiner Fractionsgenossen, „der Regierung behülflich zu sein zu einer vernünftigen Erziehung der Jugend“; sie verlangten „eine Eheschließung ohne Mitwirkung der Kirche“; sie wollten „die politischen Vorrechte der Kirche beseitigen, dieselbe wie alle anderen Corporationen unter die Oberaufsicht des Staates stellen. Nur so verstehen wir die Trennung von Staat und Kirche, nicht etwa so, daß wir die Kirche als zweiten Staat neben den Staat stellen wollen“. — In dem bereits oben angeführten schweizerischen Staatsdocument wird Trennung von Kirche und Staat definirt: „Ausscheidung aller Berechtigungen, welche der Staat in den Bereich seiner Thätigkeit, seiner Bearbeitung und Ordnung ziehen will.“

Opportunitätsrücksichten entweder offener oder geheimer Krieg, wobei die Rolle des Angriffes immer dem Staat, die der Vertheidigung der Kirche zufällt, ohne einen andern Rachegedanken ihrerseits, als dem Angreifer nach wie vor den ganzen Schatz ihrer religiösen und moralischen Güter selbst noch mit gefesselten Händen nach Möglichkeit zuzuwenden.

Neben dem neuheidnischen Naturalismus, der speciell dem modernen Zeitgeist angehört und den auf dem Gebiete der Gesellschaft und des Staates der moderne Liberalismus im Bunde mit der Freimaurerloge repräsentirt, kommen überdieß noch jene älteren geschichtlichen Gegensätze in Betracht, die sich innerhalb des allgemein christlichen Bekenntnisses theils vom orientalisch-schismatischen, theils vom protestantischen Standpunkt der allgemeinen Papstkirche gegenüber geltend machen. Haben dieselben auch längst jede eigene geistige Anziehungskraft verloren, so ist gleichwohl auch heute noch mit ihnen zu rechnen. Der geistige Kampf mit diesen Gegnern ist eigentlich längst ausgekämpft und entschieden; aber sie erfreuen sich der Theilnahme an der Macht der Staaten, denen sie als landesherrliche Institution zu dienen haben. Insofern sind sie auch heute noch, wenn auch nicht an sich, so doch als die natürlichen Bundesgenossen des politischen Naturalismus im Kampfe gegen Rom keineswegs zu unterschätzen. Sie haben trotz ihres besondern christlichen Vorbehalts mit dem letztern ein gemeinsames nächstes Ziel, nämlich die Entkatholisirung der Kirche durch allmähliche Umgestaltung zur Nationalkirche. Dieser Sachlage entsprechen auch vollkommen die Erfahrungen, die wir im Verlauf des deutschen Culturkampfes gemacht haben. Solange das Ziel erreichbar schien, sind die Gedanken vieler offenbar geworden, so sehr sie es jetzt vielleicht bedauern mögen.

Das ist die thatsächliche Lage der Kirche der modernen Welt und ihren Gewalten gegenüber; und Leo XIII. war sich dessen vollkommen bewußt, als er sich entschloß, eben dieser Welt das beinahe ganz vergessene Bild des christlichen Staates und seines normalen Verhältnisses zum übernatürlichen Gottesreich Jesu Christi ohne Rückhalt wieder vor Augen zu halten. Aus bloß menschlichen Berechnungen, aus menschlichen Aussichten oder im Vertrauen auf menschliche Machtmittel konnte der Heilige Vater den Muth zu dieser That niemals finden — er, der nahezu aller irdischen Stütze beraubt, dem breiten und mächtigen Strom des Unglaubens, der gottentfremdeten Cultur unseres stolzen Jahrhunderts und einer ganzen Phalanx kirchenfeindlicher Kräfte sich gegenübergestellt sieht. Was aber dem Stellvertreter Christi trotzdem den unbeugsamen Sieges-

muth verleiht und aufrecht erhält, das ist einzig das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung durch den, der gesagt hat: „Ich bin bei euch bis an's Ende der Zeiten“, und: „Die Pforten der Hölle werden sie (die auf den Felsen gebaute Kirche) nicht überwältigen.“ Auf ein Mehr oder Weniger der feindlichen Mächte kommt es unter diesen Umständen gar nicht an. Auch hat der göttliche Stifter selbst die Kirche über ihre leidensvolle Zukunft und ihren Kreuzweg durch die Jahrhunderte unter dem haßerfüllten Widerspruch von Seiten der Welt niemals im Zweifel gelassen, jedoch tröstend hinzugefügt: „Habet Vertrauen, denn ich habe die Welt überwunden.“

Auf denselben gläubigen Standpunkt des Vertrauens und unverzagter Ausdauer haben darum auch wir Katholiken insgesammt uns zu stellen. Alle sind berufen, jeder in der von der Vorsehung ihm angewiesenen Stellung, zugleich mit der Kirche den glorreichen Kampf für das Reich Jesu Christi auf Erden zu kämpfen, ein Kampf, in welchem nur diejenigen einer sichern Niederlage entgegengehen, die sich von dem Felsen entfernen, auf welchem allein die übernatürliche Schutzwehr der christlichen Glaubenswahrheit und die Verheißung des Sieges ruht; denn „das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube“ (1 Joh. 5, 4). Nur aus dem Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes — und, Gott sei es gedankt, es gibt noch ein solches — kann auch heute noch eine Restauration des christlichen Staates hervorgehen. Jedenfalls bietet die lebendige und standhafte Glaubensgemeinschaft des christlichen Volkes mit der Kirche und sein treuer Anschluß an die kirchliche Autorität, wie er gerade in unserer Zeit sich äußert, mehr Garantie für eine wenigstens praktische Richtigstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse, als papierene Concordate ohne die starke Unterlage eines seiner Rechte sich bewußten und wachsamen katholischen Volkes. Wir können darum nicht umhin, zum Schluß dieser Erörterungen denselben Gedanken zu wiederholen, mit dem wir zu Anfang derselben die hohe praktische Bedeutung der Encyklika Immortale Dei gekennzeichnet haben. Sie ist nicht nur das klar formulirte kirchenpolitische Programm Leo's XIII., sie ist überdieß eine Fahne, vom Stellvertreter Christi entfaltet und über den ganzen Erdkreis sichtbar, um die sich die Katholiken aller Länder, die dieses Namens würdig sind, freudig schaaren sollen; es ist die Fahne der Wahrheit gegenüber dem Lügengewebe und den Irrlichtern der Zeit, durch die Wahrheit aber zugleich die Fahne der Rettung, des socialen und politischen Heils für die in Todeskrämpfen liegende Gesellschaft. Sollen wir aber noch im Besondern auf das Hauptlosungs-

wort hinweisen, welches auf der Fahne geschrieben steht, so möchten wir als solches bezeichnen den im Namen der christlichen Wahrheit und der christlichen Freiheit von Leo XIII. ausgesprochenen Protest gegen die moderne (neuheidnische) Staatsidee. Sie ist in der That die Quelle und der Inbegriff der größten Uebel und Gefahren der Gegenwart. Sie ist im Princip eine Revolution, wie sie grundstürzender nicht möglich ist, die Emancipation der menschlichen Gesellschaft von Gott und dem göttlichen Gesetz zu Gunsten der absoluten Herrschaft menschlichen Willens und überlegener menschlicher Macht. In ihren logischen Folgen aber bedeutet sie Kampf gegen Christus und die christlichen Institutionen, im internationalen Verkehr das Recht des Stärkern, im Innern der bürgerlichen Gesellschaft die Auflösung aller moralischen Bande, Entweihung der Ehe und Vernichtung der Familienrechte durch das staatliche Schulmonopol, gewerbliche Ausbeutung der Kleinen durch die Großen, mechanischen Zwang statt des christlichen Gehorsams, oben despotische Willkür, unten charakterlosen Servilismus oder verbrecherische Verzweiflung. Wollen wir die moderne Krankheit der Gesellschaft heilen, so muß das gesammte christliche Bewußtsein mit Leo XIII. vor Allem die neuheidnische Staatsidee energisch verneinen.

Th. Meyer S. J.

Ein päpstliches Schiedsgericht im 16. Jahrhundert.

(Schluß.)

III.

Als Possevin am 5. October in das polnische Lager einzog, ward er mit lautem Jubel empfangen. Stephan befand sich in einer überaus kritischen Lage und mußte die Wiederaufnahme der Verhandlungen mit Freuden begrüßen. Pskow war mit einer dreifachen Ringmauer so gut befestigt, daß andere Geschütze, als Stephan sie zur Verfügung hatte, nothwendig gewesen wären, eine bedeutendere Bresche zu legen, und nur

ein dreimal so starkes Heer Aussicht hatte, die Stadt mit Erfolg einzuschließen. Da die Einwohner schon seit Jahren einer Belagerung entgegengesehen, hatte die Stadt sich mit Proviant reich versehen, und die Bojaren, Fürst Schujski an der Spitze, hatten geschworen, mit der gesammten Garnison von 30 000 Mann eher zu sterben, als sich zu übergeben. Vergeblich stürmten die Polen am 7. und 8. September durch eine Bresche. Mit nicht geringerem Muthe als der Angriff ward die Vertheidigung geführt. Das Pulver ging der Belagerungsarmee zu Ende, und man mußte sich auf eine langwierige Belagerung einrichten, die um so schwieriger war, als der felsige Boden kaum die Möglichkeit gewährte, Verschanzungen aufzuwerfen. Der Winter nahte, die Soldaten waren unzureichend bekleidet, schlecht genährt und ohne Obdach, auch, soweit sie auf Lohn dienten, nicht bezahlt. Bereits drohten die Nichtpolen mit Desertion, und die allgemeine Unzufriedenheit mit dem langen Kriege machte es zweifelhaft, daß der Reichstag die Kosten zur Fortführung desselben bewilligte. Unter diesen Umständen traf Possevin ein, begrüßt als Retter des Vaterlandes. Aber war seine Aufgabe nun wirklich leicht? Auf beiden Seiten war der Friede wünschenswerth und erwünscht; aber die allzu hoch gespannten Bedingungen, die beide Theile stellten, und die Hartnäckigkeit, mit der sie daran festhielten, machten das Friedenswerk überaus schwierig.

Gleich nach der Ankunft Possevins legte König Stephan dem Senate die Bedingungen Iwans vor, die indeß zurückgewiesen wurden. Eines nur erlangte der Vermittler, daß Stephan sich bereit erklärte, neue Unterhändler zu senden, nicht zwar, wie Iwan wünschte, nach Moskau, da dieß erfahrungsgemäß die Verhandlungen hinausziehen würde, wohl aber an einen ganz in der Nähe befindlichen Ort. Sende Iwan zum Frieden bevollmächtigte Gesandte dorthin, so werde auch der König von Polen solche entsenden, und sei es der Wunsch des Zaren, so solle Possevin sich an diesen Ort begeben und im Namen des Papstes die Vermittlung übernehmen, wie er schon jetzt genug gethan, um Stephan zu Concessionen zu bewegen, zu denen diesen einzig der Wunsch des Apostolischen Stuhles und seines Vertreters zu bringen vermöchte. Möge doch der Zar sein Land nicht länger dem ungewissen Kriegsglücke preisgeben und sich der Stadt Pskow erbarmen, die, durch Krankheiten verheert, bald auch durch die Belagerung schweren Zeiten entgegengehe. Nahe das Frühjahr, so werde der König in das Innere des Landes einbrechen, wenn der Friede nicht zu Stande komme. Um dem Zaren den Vorwand zu nehmen, er bedürfe des Meeres für den Handel und könne deßhalb nicht ganz Liv-

land räumen, schlage er vor, die Freiheit des Handels unter die Friedensbedingungen aufzunehmen.

Am 10. October ging Possevins Dolmetscher, Andreas Polonski, mit dieser Botschaft an Iwan ab. Eine Woche verging indeß nach der andern, ohne daß die ersehnte Antwort kam. Possevin verlor die Zeit nicht. Sein Apostolat unter den Soldaten, seine Correspondenz mit dem Nuntius über neu zu ernennende Bischöfe, seine Sorge für die Nationalseminare, die Gregor XIII. an mehreren Orten einrichtete, hinderten ihn nicht, dem großen Werke der Versöhnung seine Hauptaufmerksamkeit zu widmen. Im Einverständnisse mit Bathory schrieb er an den König von Schweden, die Verhandlungen würden wahrscheinlich beginnen und dieß werde auch für den König eine gute Gelegenheit sein, seine Rechte geltend zu machen, anstatt einige Festungen zu erobern, die die Polen ihm doch streitig machten. Noch einmal schrieb er auch an den Zaren, um auf schleunigere Antwort zu bringen. Endlich nach einem Monat verbreitete sich im polnischen Lager das Gerücht, die Antwort des Zaren nahe. Am 22. October hatte er Possevins Brief erhalten. Zwar kannte Iwan die schwierige Stellung Bathory's, die sich inzwischen auch noch durch einen vereitelten Handstreich auf Petschersk verschlimmert hatte; indeß schenkte er andererseits Possevins Versicherung Glauben, das polnische Heer werde vor Pskow überwintern und von dort aus Plünderungszüge unternehmen: war doch, während Possevin bei ihm in Stariza weilte, Radziwill bis unter die Mauern der Stadt gekommen und hatte den Zaren fast gefangen genommen. Auch die Schweden rückten vor und hatten Narwa, Iwangrod und Weißenstein eingenommen. Iwan fühlte, daß er beiden Feinden zugleich nicht gewachsen sei, und beschloß deßhalb, mit Polen Frieden zu machen, um sich gegen Schweden wenden zu können. Dieß war der Grund, weßhalb er alle Anerbietungen Possevins, auch mit Schweden den Frieden zu vermitteln, zurückgewiesen hatte.

Die Geleitsbriefe wurden ausgewechselt. Als Ort der Zusammenkunft hatte Iwan ein Dorf an der Straße nach Nowgorod bezeichnet, Jam Zapolski, nicht weit von Stephans Lager, aber bereits auf russischem Gebiete. Der König selbst zog mit einem Theile des Heeres von Pskow ab (wo Zamoyski mit dem Reste zurückblieb), um die Unterhandlungen von polnischer Seite zu leiten.

Zamoyski hatte von Anfang an Possevin beargwöhnt, er möchte, durch falsche Hoffnungen verführt, sich den polnischen Interessen feindlich zeigen. In dieser Vermuthung war er noch dadurch bestärkt worden, daß

Possevin, um den Haß der Polen gegen die Russen zu mildern und die protestantischen Soldaten in Stephans Heere, die sich manche Grausamkeiten zu Schulden kommen ließen, zu beschämen, die Russen bei mehreren Gelegenheiten gelobt hatte. Auch daß er dem Könige den Rath gegeben, um ferneres unnützes Blutvergießen zu vermeiden, von jedem Sturm auf die Stadt abzustehen, hatte nicht dazu beigetragen, ihn von dem Verdachte der Russenfreundlichkeit zu befreien. In Folge dessen wurden dem päpstlichen Gesandten nur die allgemeinsten Umrisse des Friedensprogramms und der Weise seiner Verwirklichung dargelegt. Kein Theilchen von Livland sollte in den Händen Iwans bleiben. Diese Erklärung schien jede Hoffnung auf Erfolg der Verhandlungen zu vernichten; versicherte doch auch der Zar seinerseits, Livland sei der schönste Edelstein seiner Krone, und er müsse durchaus einen, wenn auch noch so winzigen Theil davon behalten, um sich nicht selbst von Europa auszuschließen. Possevin, durch die Zurückhaltung Zamoyski's verletzt, wandte sich am 9. November an den König selbst. Der Abgesandte des Papstes, vertraut mit der Vermittlung, müsse doch über Alles unterrichtet werden ohne Hintergedanken. Jetzt in der Härte des Winters sei es wahrlich besser, mündlich zu unterhandeln, als auf den schwierigen Communicationswegen Boten hin und her zu senden. Seine Hingebung an die Sache Polens könne nicht zweifelhaft sein; im Uebrigen aber seien die Häuser der Gesellschaft Jesu ebenso viele Geiseln in der Hand des Königs für Possevins Wohlverhalten. Welche Thorheit sei es, zu argwöhnen, er werde einem schismatischen Fürsten zu Liebe die berechtigten Interessen eines katholischen Königs preisgeben! Wie stehe es also mit Stephans Absichten? Wenn der Zar um jeden Preis einen Streifen von Livland zurückbehalten wolle, zum Ersatz aber gegen die Tataren zu ziehen verspreche, dürfe man ihm dann keine Concessionen machen? Oder wolle es Stephan auf einen neuen Krieg ankommen lassen, in dem Schweden, Dänemark und selbst der Kaiser leicht gegen ihn Partei ergreifen würden? Wie wolle er es ferner mit Schweden halten, dessen Freundschaft, besonders Iwan gegenüber, nicht gering zu schätzen sei? Bathory war ein Held vom Scheitel bis zur Zehe und unfähig jeder Verstellung. Possevins Fragen machten auf ihn einen peinlichen Eindruck. Er schätzte den päpstlichen Abgesandten zu hoch, um ihm die geringste böse Absicht zuzutrauen; andererseits aber schienen Zamoyski's Befürchtungen, die Possevin eben richtig angegeben, noch nicht ganz entkräftet, und so erklärte er denn, er werde sich erst später über seine Besorgnisse aussprechen. „Inzwischen aber," fügte er hinzu, „kann

Livland nicht zwei Herren zugleich angehören, wie zwei Schwerter nicht in einer Scheide zugleich stecken können. Einzig die Polen haben ein Recht auf jene Provinz, die ihnen schon so viel Blut gekostet hat, die ich geschworen zurückzuerobern und deren gänzliche Abtretung der Reichstag verlangt, ehe von einer Niederlegung der Waffen die Rede sein kann. Für Schweden, das einen Theil Livlands besetzt hält, kann gleichfalls ein Waffenstillstand auf ein Jahr verlangt werden, so indeß, daß Polens Rechte gewahrt bleiben." Diese Auseinandersetzungen brachten Possevin zwar keine größere Klarheit, indeß er verlor nicht den Muth.

Am 14. November kehrte Polonski mit einem Boten des Zaren, Boltin, in das polnische Lager zurück. Sie waren die Ueberbringer eines vom 26. October datirten Schreibens, in dem Iwan anzeigte, seine Bevollmächtigten für den Friedensschluß seien schon auf dem Wege nach Jam Zapolski, einem Dorfe zwischen Porchow und Zawolotsch, dorthin möchten sich auch von polnischer Seite Gesandte begeben. Auf die Nachricht hin, daß der Zar ernstlich in Unterhandlungen zu treten begehre, eilte Possevin zum König, bei dem er bereits den Kanzler Zamoyski antraf. Der ganze Abend ward gemeinsamer Berathung im Zelte des Königs gewidmet. Possevin erhielt die Erlaubniß, den König von Schweden über den Gang der bevorstehenden Verhandlungen in Kenntniß zu erhalten. Noch einmal sah Possevin am 16. November den König. Bis dahin unüberwunden, fühlte Stephan sich durch die hartnäckige Gegenwehr, die ihm Pskow entgegensetzte, empfindlich gedemüthigt, und war über die unbegreifliche Niederlage, die sein Heer bei dem Angriffe auf Kloster Petschersk erlitten, auf das Tiefste bekümmert. So war es denn Possevin nicht schwer, Zugang zu finden zum Herzen des Königs und Bathory bis zu Thränen zu rühren. „Gott hat gesprochen," so rief er dem König zu, „und seinen Entscheidungen müssen wir uns unterwerfen. Aus keinem andern Grunde hat das Glück zur Zeit die polnischen Fahnen im Stiche gelassen, als weil der Augenblick gekommen ist, einen ehrenvollen Frieden zu schließen. Weisen darauf nicht auch die Eroberungen der Schweden hin, die für die Zukunft neue Verwicklungen befürchten lassen? Ruft dir dieß nicht der Zustand deines eigenen Reiches zu, das eben jetzt für die Ordnung seiner inneren Angelegenheiten aller Energie seines Königs bedarf? Laß Rußland und denke an dein Reich! Als Karl V. sich Afrika zuwandte und Deutschland und Ungarn vernachlässigte, stürzten die Länder, denen er seine Obhut entzogen, in's Verderben!" Der König verstand den leisen Tadel, der in Possevins Worten lag und dem sein eigener

Kanzler beipflichtete. „Gott ist mein Zeuge,“ so wiederholte er zu mehreren Malen, „daß nicht die Sucht nach Eroberungen mich in den Krieg getrieben hat. Von Rußland her bedroht das Verderben Europa; wehre ich den Russen nicht den Zugang zu Litauen, so werden sie einst über Preußen herfallen und gegen das deutsche Reich den Angriff wagen!“ [1] Noch eine Sorge lag Possevin schwer auf dem Herzen: die Wahl geeigneter Persönlichkeiten zu den Friedensunterhandlungen in Jam Zapolski. Sollten akatholische Gesandte Possevin begleiten, die, so oft eine religiöse Frage zur Sprache kam, zum Aergerniß selbst der Russen ihm offene Opposition machten? Wie sollte Gott dann den Erfolg der Unterhandlungen mit seinem Segen begleiten? Die überzeugende Beredsamkeit, mit welcher der päpstliche Gesandte dem König diese Bedenken vorlegte, brachten diesen, bei dem die Religion stets einen hoch über allen zeitlichen Vortheil erhabenen Standpunkt einnahm, unschwer zu dem Versprechen, er wolle Alles thun, geeignete Personen unter seinen katholischen Unterthanen zu finden, wenngleich ein empfindlicher Mangel an solchen sei, die allen Anforderungen gerecht zu werden vermöchten.

Noch an demselben Tage antwortete Bathory auf Iwans Brief; die Zusicherungen freien Geleites wurden gewechselt und Possevin selbst konnte sich nun auf den Weg machen nach Jam Zapolski. Am 29. November verließ er das polnische Lager. Nichts vermag einen klareren Begriff von der Stimmung der Parteien zu geben, als der Brief, den Stephan an demselben Tage an denjenigen richtete, der berufen war, im Namen des Papstes die Friedensverhandlungen zu leiten. Dem Heiligen Stuhle stets aufrichtig ergeben, übersandte er dem päpstlichen Legaten zum Abschied ein Schriftstück, in dem er sich über den heiligen Stuhl und Possevin auf das Ehrenvollste aussprach und das, zur Mittheilung an Iwans Gesandte bestimmt, diesen zeigen sollte, wie viel der Legat für den Zaren gethan. Die Furcht, Possevin möchte sich durch die Hoffnung auf die Bekehrung Iwans zu unstatthaften Zugeständnissen hinreißen lassen, durchweht indeß den ganzen Brief. „So sehr wir wünschen, daß Eure Paternität den Frieden zu Stande bringt, so sehr müssen wir auch bitten, dieselbe wolle sich erinnern, daß wir und unsere Vorfahren, noch ehe Rußland von den Griechen, die bereits in Irrthum und Schisma versunken waren, Kunde erhielt von dem Christenthum, wahre und orthodoxe christliche Fürsten

[1] Possevin an den Cardinal di Como, 17. November 1581 (Vatican. Archiv, Germ. 93, p. 335; abgedruckt bei Lerpigny, Un arbitrage pontifical).

waren. Eure Paternität wolle auch erwägen, wer von uns beiden denn wahrhaft mit der katholischen Kirche und Sr. Heiligkeit Papst Gregor XIII., den wir aus dem Munde Christi selbst als Nachfolger Petri und Hirt der gesammten Kirche kennen, vereint ist: wir oder aber jener, welcher einzig in seinem Briefe an uns von solcher Vereinigung Zeugniß ablegt." Auch die bestimmte Versicherung, daß ohne vollständige Abtretung Livlands ein Friede nicht möglich sei, wird in diesem Briefe wiederholt.

Am 6. December 1581 traf Possevin auf dem Wege nach Nowgorod mit den von Iwan abgesandten Bevollmächtigten zusammen. Es waren dieß die Fürsten Jelezki und Olfierjew, denen als Secretäre die Diaken (Beamte) Baßjenka, Wereschahin (Wereszagin) und Swassjew beigegeben waren. Mit ihnen zusammen ritt er dem Orte zu, der für die Zusammenkünfte auserlehen war, Jam Zapolski. Als aber die polnischen Bevollmächtigten, die bereits früher dort eingetroffen waren, ihm brieflich meldeten, der Ort sei von den Kosaken verbrannt und vernichtet, so daß sich für die Gesandten Rußlands keine Wohnung mehr herrichten lasse, befahl er, im Einverständnisse mit den Russen, zurückzumelden, die Polen möchten mit ihrem Gefolge dort bleiben, während er, wenn es auch ihnen so gut scheine, mit den Russen und ihrem Gefolge eine Meile von Jam Zapolski, auf der Fortsetzung desselben Weges, in dem Dorfe Kiwerowa Horka (Kirewa Gora) bleibe. Von polnischer Seite waren zu Commissären ernannt: Janus Zbaraski, Palatin von Brazlaw, Fürst Albert Radziwill, Marschall von Litauen, und Michael Haraburda, der, bereits mehrfach Gesandter bei den Russen und Tataren, hier als Secretär diente. Die beiden ersten waren Katholiken, der letztere orthodox, indeß so tolerant, daß er seinen Sohn bei den Jesuiten in Wilna erziehen ließ. Possevin hatte selbst die Wahl der beiden ersten veranlaßt, und ihm war es auch zu danken, daß ein vierter Commissär ernannt ward, der die Angelegenheiten Schwedens zur Sprache bringen sollte.

Plötzlich belebte sich das zuvor so verlassene Kiwerowa Horka; Zelte erhoben sich, bestimmt für die zahlreiche Eskorte der Russen und für die Kaufleute, die sich in ihrer Begleitung fanden. Nach alter byzantinischer Tradition wurden die russischen Diplomaten für ihre Dienste nicht entschädigt und theilten deßhalb gewissenhaft ihre Zeit zwischen dem Handel für ihre eigene Rechnung und dem Dienste ihres Herrn.

Possevin war officiell von beiden Theilen unter dem Titel eines päpstlichen Legaten als Schiedsrichter anerkannt worden. Am 13. December begannen die Verhandlungen, indem die polnischen und russischen

Gesandten in der Hütte sich zusammenfanden, die Possevin in Kiwerowa Horka bewohnte. Als Sieger hatten die Polen den Vortritt. Täglich kamen die Commissäre aus Jam, und dennoch währten die Berathungen stets bis in die Nacht. Außer diesen gemeinsamen Berathungen beider Parteien fanden Privatverhandlungen zwischen Possevin und den Commissären bald russischer, bald polnischer Seite statt. Ohne Aufhören gingen die Boten zwischen Kiwerowa Horka und Pskow mit Briefen von Possevin und den Commissären an Zamoyski und mit seinen Antworten. Oftmals vergingen selbst die Nächte mit persönlichen Unterhandlungen.

Possevins Lage war eine überaus schwierige. Wenngleich sein Standpunkt verschieden war von dem der polnischen, ebenso wie der moskauischen Commissäre, so näherte er sich doch in Wahrheit dem der ersteren, während er dem Anscheine nach den Russen freundlicher gestimmt war. Indeß er war im Unklaren gelassen, welche Zugeständnisse sich polnischerseits erwarten ließen, und auch die Commissäre, an die er sich dieserhalb wandte, hatten keine Vollmachten zu solchen, sondern die strenge Weisung, in jedem einzelnen Falle an Zamoyski in's Lager vor Pskow zu berichten. Auch Schweden sollte Possevins Absicht nach nicht außer Acht bleiben; hatte er doch auf seinen beiden Reisen in dieß Land dem Könige Johann III. seine Vermittlung zugesagt. Da die von Schweden im Rücken Polens weggenommenen Festungen von dem polnischen Reiche beansprucht wurden, so hatten Stephans Commissäre die Weisung, wenn Possevins Bemühungen für Schweden bei dem Zaren auf Widerstand stießen, einzig dafür Sorge zu tragen, daß Iwan auch die zur Zeit im Besitze der Schweden befindlichen Festungen an Polen abtrete. Im Uebrigen sollten sie sich bemühen, möglichst viel von dem festzuhalten, was Polen im letzten Kriege gegen Rußland erobert hatte. Die russischen Bevollmächtigten hatten ihrerseits Befehl, je nach der Noth der Umstände einen Theil Livlands nach dem andern abzutreten, in keinem Falle aber auf die Festungen, die an Schweden verloren gegangen waren, zu Gunsten Polens zu verzichten. Wenn irgend möglich, sollten sie übrigens einen Theil Livlands bei Rußland erhalten.

Possevin wünschte von Herzen beide Parteien zufrieden zu stellen. Da er nicht von der Nothwendigkeit überzeugt war, ganz Livland an Polen zu bringen, die Commissäre Stephans sich indeß unaufhörlich auf den Beschluß des Reichstages beriefen, machte Possevin den Vorschlag, zuerst alle übrigen Punkte zu vereinbaren und die Angelegenheit Livlands an den nächsten Reichstag zu verweisen. Dieser Vorschlag verstärkte den

ohnehin längst wachen Argwohn Zamoyski's gegen Possevin. Die Polen forderten entschieden die Abtretung selbst jener Gebiete, die sich in den Händen der Schweden befanden, weil sie wußten, daß sonst die ganze Frage, wem Livland von Rechtswegen gebühre, bei geeigneter Gelegenheit von den Russen auf's Neue aufgeworfen würde. Nannte doch der Zar dieß Land „sein Erbtheil von Ewigkeit her". Dieß wußte Possevin freilich; unbekannt aber war es ihm, daß Zamoyski's Gegner im Reichstage, besonders die Litauer, einen Plan hatten, der ganz Possevins Vorschlägen entsprach. So entging es ihm denn, daß Zamoyski in denselben eine persönliche Intrigue sah und Possevin für unaufrichtig hielt.

Fortwährend mahnte der Kanzler in der That die polnischen Commissäre, vor dem päpstlichen Legaten auf der Hut zu sein: eine Mahnung, der jene in vielleicht übertriebenem Eifer so reichlich nachkamen, daß Possevin, der die geheime Ursache ihres Verhaltens nicht kannte, sich mehrmals bitter über sie bei Zamoyski beschwerte. Dieß Mißtrauen kränkte ihn um so mehr, als er sah, wie nützlich seine bisherigen Bemühungen für Polen gewesen, und als er wohl wußte, wie erwünscht der Friede dem ganzen Lande sein würde. Hatte er auf polnischer Seite mit der Schroffheit und dem Mißtrauen zu kämpfen, so machte ihm auch die Heuchelei und die Hartnäckigkeit der russischen Bevollmächtigten viel zu schaffen, die Alles zuvor versuchen wollten, ehe sie sich zu den Concessionen herbeiließen, zu denen sie vom Zaren die Ermächtigung hatten. Die russischen Bevollmächtigten fühlten, daß Possevin den Polen geneigter sein mußte, und darum verheimlichten sie ihm ihre Instructionen, wenngleich sie, den Befehlen des Zaren gehorsam, ihm die höchste Ehrerbietung und Hochachtung erwiesen. Mit der den russischen Diplomaten damaliger Zeit eigenen Heuchelei suchten sie ihn zu überreden, daß sie ihm ihre geheimsten Instructionen enthüllt hätten und weitere Zugeständnisse zu machen außer Stande seien. Ihn selbst riefen sie zum Zeugen an, daß sie bei Gefahr ihres Kopfes nicht weiter gehen könnten. Freilich, wenn Possevin dann weiter mit ihnen unterhandelte, zeigte es sich bald, daß sie noch weiter gehen konnten und daß alle ihre unter heißen Thränen gemachten Betheuerungen Lügen waren. Possevin, selbst einst Diplomat, durchschaute sie bald, und so oft sie behaupteten, nicht weiter gehen zu können, war er sicher, daß sie ihm etwas verbargen. Was sie ihm etwa mittheilten, that er mit ihrer Genehmigung dann Zamoyski oder den Commissären kund. Stellten die Polen eine Bedingung, so wiesen die Russen diese rundweg zurück. Trat Possevin dann mit ihnen ab, um allein zu ver-

handeln, so weigerten sich die Russen unter den gewöhnlichen Betheuerungen auch dann noch, nachzugeben. Erst wenn die Polen darauf drohten, die Verhandlungen abzubrechen, erinnerten jene sich plötzlich, daß ihr Herr noch gewisse Concessionen machen wolle, und traten erst ein wenig, dann mehr und mehr an die Polen ab. Sollten die Polen ihrerseits nachgeben, so baten sie um Bedenkzeit, damit sie Zamoyski zuvor befragen könnten. Ein Bote sprengte mit verhängtem Zügel nach Pskow und brachte regelmäßig die Weisung mit, nachzugeben. Possevin ward bei Seite genommen und im Namen des Königs und des Vaterlandes, im Namen des lebendigen Gottes und seines Sohnes Jesus Christus, dessen erhabene Geheimnisse er feiere und dessen Namen er trage, beschworen, die zugegebenen Milderungen erst dann eintreten lassen zu wollen, wenn alle anderen Mittel erschöpft seien.

Auch der Aufenthalt Possevins war keine Annehmlichkeit. Mitten im strengsten Winter in einer einsamen Hütte, die nur ein Zimmer hatte mit primitiver Heizung, rings umgeben von Schneebergen, mußte er die kurzen Tage und die langen Nächte ohne jegliche Bequemlichkeit zubringen. Ein improvisirter Altar war der einzige Schmuck seiner Hütte. Wollte Possevin sich und seine Genossen erwärmen, so mußte man Fenster und Thüre öffnen, um dem Rauche Abzug zu gewähren, und begab sich der päpstliche Legat zu kurzer Ruhe, so stand er oftmals, wie er selbst erzählt, einem Schornsteinfeger oder Köhler ähnlich auf. Um Lebensmittel hatte er freilich nicht zu sorgen; denn Russen und Polen hatten in gleicher Weise von ihren Herren Befehl, für ihn Sorge zu tragen. Indeß, während der polnische Intendant zur Verwunderung der Commissäre seine Mittel bereits nach wenigen Tagen für erschöpft erklärte, lieferten die Russen in reicher Menge alles, was unter den gegebenen Umständen nützlich sein konnte.

Einzig die Rücksicht auf das Wohl der Christenheit und die Ergebenheit gegen den Heiligen Stuhl vermochten Possevin unter diesen inneren und äußeren Schwierigkeiten hier festzuhalten. Es war deßhalb auch kein geringer Trost für ihn, zu sehen, wie der Heilige Stuhl in seiner Person geehrt wurde. Ebenso die schismatischen Russen wie die Protestanten im polnischen Heere schauten mit Ehrfurcht auf den armen Ordensmann, der in den Augen der Welt selbst nichts, dennoch hier im Namen und Auftrage des Papstes als Schiedsrichter auftrat zwischen zwei so mächtigen Reichen, auf dessen Aussprüche beide Theile sich beriefen und von dem der allen so ersehnte Friede abhing. Ein besonderes Verdienst hatte in

diesem Punkte König Stephan selbst. Jedes Zugeständniß, das Zamoyski durch seine Commissäre machte, ward auf des Königs Befehl Possevin zuerst mitgetheilt, damit er dann, in den gemeinsamen Verhandlungen mit den russischen Unterhändlern als Schiedsrichter auftretend, den Streit in dem mit den Polen bereits vereinbarten Sinne entscheiden könnte. So sollten die Russen sehen, wie viel sie dem päpstlichen Stuhle und seinem Einflusse verdankten, indem Stephan sich einzig aus Rücksicht auf ihn zu Concessionen herbeiließe.

Am 15. December erklärten die polnischen Commissäre nach langen Hin- und Herverhandlungen, sie würden nur noch drei oder vier Tage verweilen. Die Russen erwiderten darauf, um das Blutvergießen unter Christen zu vermeiden, sollte doch den Polen kein Opfer zu groß sein, aber Stolz und Unbilligkeit trage eben bei ihnen den Sieg davon über das Bewußtsein der entsetzlichen Verantwortlichkeit. Possevin erkannte, woher die Schwierigkeiten kamen; man fürchtete auf beiden Seiten, größere Zugeständnisse anzubieten, als die Nothwendigkeit heischte, und man wich nicht genug, um sich die Hand bieten zu können. Um einen Bruch zu verhüten, beschwor der päpstliche Legat die beiden Parteien, sie möchten noch einmal ihre Vollmachten prüfen, vielleicht fänden sie dann ein Mittel zur Verständigung. Die ganze Nacht hindurch unterhandelte Possevin mit den Russen, was ihn um so mehr anstrengen mußte, als er einen Dolmetscher zu den Unterhandlungen beizuziehen genöthigt war. Endlich machten sie ihm einige Mittheilungen, mit der Erlaubniß, Zamoyski von ihrem Inhalte in Kenntniß zu setzen, und ein Courier ging nach Pskow ab, der bald eine Antwort brachte, welche die Wiederaufnahme der Verhandlungen ermöglichte. So hatte sich durch den Erfolg gezeigt, wie unbegründet die Schwierigkeit gewesen war, welche die polnischen Commissäre zu Anfang der Verhandlungen erhoben. Die Vollmachten der Russen waren ihnen im Vergleich zu den ihrigen ungenügend erschienen, und nur die eidliche Versicherung der Gesandten, sie enthielten die im Kreml gebräuchliche Formel, hatte die Polen zum Nachgeben bewogen. Wessen Vollmachten aber erwiesen sich jetzt als inhaltsreicher?

Indeß die Schwierigkeiten der Lage wuchsen für die Polen. Die Schweden setzten ihren Marsch fort, um Nowgorod sammelten sich die Reserven der Russen, und die Soldaten im polnischen Lager litten viel von der Kälte. Am 18. December ward also Zolkiewski mit der Antwort auf die Depeschen Possevins und der Commissäre nach Jam Zapolski gesendet. Er war der Ueberbringer von drei Reihen von Bedingungen,

unter denen diejenigen auszuwählen waren, die den Russen am annehmlichsten schienen. Possevin hielt es für geboten, daß diese Bedingungen schriftlich aufgezeichnet und den Commissären als letzte Basis für einen in aller Form abzuschließenden Frieden überlassen würden. Am 20. drückte er seine Ansicht den Commissären aus, die ihm am folgenden Tage beipflichteten, eingedenk der großen Verantwortlichkeit, die sie dem Reichstage gegenüber hatten. Allein ohne einen kleinen Hieb gegen Possevin kam ihr darauf bezügliches Ersuchen an Zamoyski nicht zu Stande; sie ersuchten den Kanzler, er möge diese letzten Bedingungen einer geheimen Instruction anvertrauen, die dem Schiedsrichter erst im letzten Nothfalle zu zeigen wäre. So sandte Zamoyski denn am 23. December neue Vorschläge, eine dreifache Reihe von Bedingungen, von denen jede bis auf's Aeußerste zu vertheidigen war, indeß alle von den Commissären fallen gelassen werden konnten [1]. Angesichts eines so verwickelten Friedensprogramms begann auch Possevin jetzt zu verzweifeln und davon zu sprechen, er werde mit den russischen Gesandten nach Moskau abreisen, während Zamoyski sich beklagte, daß Possevin, dessen diplomatisches Geschick er doch selbst bereits seit Langem in Thätigkeit setzte, mehr an Politik als an Betrachtung dächte und in seinem Ehrgeize wohl gar im Stande sei, Polens vitalste Interessen zu opfern. Indeß Possevin machte einen letzten Versuch. Indem er mit beiden Parteien abgesondert unterhandelte und in verschiedenen Hypothesen seine Ansichten entwickelte, kam er dahin, beiden Theilen ihr Geheimniß zu entreißen und ein Einverständniß herbeizuführen über die Abtretung streitigen Landes. Livland, das, wie die russischen Gesandten Possevin im Vertrauen mitgetheilt hatten, dem Zaren bei der Erschaffung der Welt zugetheilt war, sollte, soweit es im Besitz von Rußland war, an Polen kommen, ebenso wie Polozk und Welitsch, während Iwan Wielkie Luki, Zawolotsch und die Festungen im Bereiche von Pskow behielt. Schweden war längst bereits fallen gelassen. Schon begann man die Friedensurkunde zu vereinbaren, als auf einmal noch eine Schwierigkeit auftauchte, die das ganze bisherige Werk zu vernichten drohte. Man hatte sich zwar geeint über die Weise, wie die Festungen zu räumen waren, ebenso hatte man die Zeit des Waffenstillstandes auf zehn Jahre festgesetzt, vom Feste der heiligen Dreikönige 1582 bis zu eben demselben Feste 1592, endlich auch die Weise der Ratification; auch über die Auswechslung der Gefangenen war vereinbart, daß diese besonderen Verhand-

[1] S. Relacye nuncyuszów apostolskich, I. p. 400.

lungen nach dem Friedensschlusse vorbehalten bleibe: allein die Frage, in welcher Form Livland abgetreten werden sollte und ob Iwan der Zarentitel im Vertrage zu geben war, brachte noch einmal Alles in's Wanken.

Die Polen verlangten unbedingt, daß ganz Livland vom Zaren abgetreten würde, während die Russen stets die von den Schweden gemachten Eroberungen ausnahmen. Man einigte sich endlich dahin, daß man an die Stelle des Wortes „ganz Livland" die Namen der Festungen setzte, die der Zar an Polen abtrat, wenngleich auch dieß seine Schwierigkeiten hatte, da die Schweden fortwährend vorrückten. Einmal im Zuge, wollten die Russen noch andere Concessionen machen und unter Anderm Kurland mit Riga abtreten, das seine Herren hatte und gar nicht in Frage kam. Ihre Großmuth entsprang der Erwägung, daß wenn man jetzt eine Cession dieser Provinz von ihrer Seite annahm, sie später behaupten konnten, sie hätten auf dieselbe ein unbestreitbares Recht gehabt. Jedoch Possevin wies dieß Ansinnen sofort zurück, und die polnischen Commissäre stimmten ihm gern zu.

Der Punkt jedoch, welcher die Polen lange beunruhigte und welcher leicht wieder zu einem Kriege Anlaß geben konnte, das Recht auf die zur Zeit in den Händen der Schweden befindlichen festen Plätze Livlands, kostete größeren Kampf. Die Polen forderten, der Zar solle alle seine vermeintlichen Rechte auf diese aufgeben, und da die Russen sich dessen weigerten, erklärten sie feierlich ihre eigenen Rechte für unverbrüchlich und protestirten bereits jetzt vor Possevin, wenn Iwan etwa die Streitigkeiten des polnischen Reiches mit den Schweden als Vorwand zu einem Kriege benutzen wollte.

Welche Pein für Possevin, der den Frieden in einer viel höheren Absicht wünschte, jeden Tag die Verhandlungen durch nichtige oder anmaßende Forderungen in Frage gestellt zu sehen! Diese Qual begann von Neuem, als die Etikette zu regeln war und die Titel im Vertrage zu bestimmen, die jedem Herrscher zukamen. In der Nacht vom 1. Januar 1582 theilten die Russen Possevin mit, es sei der sehnlichste Wunsch ihres Herrn — im Vergleich zu dem das Opfer der Festungen nichts zu rechnen — in dem Vertrage als Zar von Kasan und Astrachan anerkannt zu werden, wie auch den Herrschertitel von Livland zu bewahren. Der Grund dieses Wunsches ging hoch in die Geschichte hinauf: die Kaiser Arkadius und Honorius hätten einst dem Großfürsten Wladimir den Kaisertitel verliehen, den die Päpste selbst durch den Bischof Cyprian hätten anerkennen lassen: es sei eine kostbare Erbschaft, die Iwan um keinen Preis ver-

lieren wollte. Vergeblich bemerkte Possevin, daß die Söhne des Theodosius 500 Jahre vor Wladimir gelebt hätten; die Gesandten versicherten, auch im zehnten Jahrhundert habe es zwei Kaiser von gleichem Namen gegeben. Possevin stellte ihnen weiter vor, daß, wenn der Titel Zar ein tatarischer sei, auf den Iwan nach Unterwerfung von Kasan und Astrachan ein Recht habe, so komme es einem christlichen Monarchen nicht zu, ihn zu gebrauchen; habe er aber die Bedeutung Kaiser, so habe Iwan kein Recht zu diesem Titel, da in der Christenheit nur ein Kaiser sei und diese Würde einzig vom Papste verliehen werden könne. Mit ihm also müsse Iwan unterhandeln, freilich nachdem er sich zuvor mit der Kirche versöhnt und vereint[1]. Eine ganze Sitzung war mit solchen Forderungen verflossen; doch die Russen dachten nicht daran, sie fallen zu lassen, und erschienen am 7. Januar wieder mit denselben. Die Polen brachen in helle Entrüstung aus; nie würden sie Iwan mit solchem muselmännischen Titel nennen, nie als Christen ihre Lippen mit solchem Namen beflecken. Vergeblich beriefen sich die Russen auf Sigismund August, Stephans Vorgänger, der in verschiedenen Akten, die sie zufällig in Moskau zurückgelassen, ihn so genannt habe; Haraburda strafte sie Lügen. Aber vergeblich bemühte sich auch Possevin, einen Ausweg zu finden. Nicht einmal der Titel Fürst von Smolensk, den die Abgesandten in aller Eile für den Zaren erfanden, ward ihm im polnischen Exemplar des Vertrages zugestanden, wiewohl für ihr eigenes Schriftstück ihnen volle Freiheit ward, Titel für den Zaren zu schaffen. Dafür konnte ihnen Possevin einen andern Dienst leisten. Die Russen wollten aus Livland ihre Popen und ihre Cultusgeräthe mitnehmen, was die Polen nicht zugestehen zu können behaupteten. Er indeß, glücklich, das Land von den Schismatikern frei zu wissen, erklärte den Gesandten, daß ihre Bitte gewährt sei.

Aber noch im letzten Augenblicke entstand eine Schwierigkeit, die man am allerwenigsten hätte erwarten können. Sollte in den beiderseitigen Friedensurkunden die Vermittlung und der Schiedsrichterspruch des Papstes Erwähnung finden? Die russischen Gesandten erklärten, dieß in keiner Weise zugeben zu dürfen, da dieß von ihrer Seite gleich-

[1] Karamzin erzählt in seiner russischen Geschichte die Verhandlungen etwas anders: Mitten unter den achtungsvollen Reden der Gesandten brach Possevin in Zorn aus und überschüttete sie mit Schimpfworten. „Ihr seid stehlen gekommen,“ schrie er, „und nicht unterhandeln!“ Dann riß er dem Vorsitzenden der russischen Gesandten den Friedensentwurf aus der Hand, warf diesen zur Thür hinaus, packte den Gesandten selbst bei dem Rockkragen und befahl ihm, sich sofort hinauszuverfügen. Der Russe, sanft wie ein Lamm, ließ Alles mit sich geschehen und beklagte sich nicht einmal!

bedeutend wäre mit einer feierlichen Anerkennung der Autorität des Heiligen Stuhles. Hatte auch Haraburda, so lange es rein politischen Interessen galt, treu zu den übrigen Commissären Stephans gehalten, so ermuthigte er jetzt, da es sich einzig um den Heiligen Stuhl handelte, seine Glaubensgenossen heimlich zum Widerstande. Nur die wiederholte Vorhaltung, daß die Friedensurkunden ungültig sein würden, seien sie nicht genau nach den Vorschriften der beiden Frieden schließenden Fürsten abgefaßt, bewirkte endlich, daß der Widerspruch aufhörte und das päpstliche Schiedsrichteramt an die Spitze der Schriftstücke gesetzt ward [1], die so viel Arbeit und Mühe gekostet.

Die polnischen [2] Commissäre wollten, Possevin sollte gleichfalls seine Unterschrift unter den Friedensschluß setzen, aber dieser weigerte sich, auf solche Weise den Entschlüssen des Papstes vorzugreifen, der auf Livland auch noch gewisse Rechte geltend zu machen im Stande war. Nachdem endlich der Vertrag gebührend verfaßt, unterzeichnet und besiegelt war, leisteten die Vertreter beider Partеien am 15. Januar 1582 den üblichen Eid auf denselben. Zur großen Freude Possevins küßte Michael Haraburda, obwohl orthodox und von den Russen aufgefordert, ihr Kreuz zu küssen, das katholische. So wußte Possevin, stets sich gleich, die höchsten Angelegenheiten zu führen, ohne die kleineren zu vergessen.

Die Nachricht von dem Abschlusse des Waffenstillstandes ward überall mit Jubel begrüßt. Im Feldlager von Pskow ward von den tapferen Kriegern, die mehr gegen den Winter als gegen den Feind zu kämpfen hatten, ein feierliches Te Deum gesungen. Zamoyski, noch eben voll des Argwohnes gegen Possevin, schrieb ihm selbst einen Dankesbrief, der von Lobpreisungen seiner Verdienste voll war und einen Eifer für den Glauben athmet, wie er eines Polen würdig ist. Auch die russischen Gesandten verhehlten ihre Befriedigung nicht länger und gestanden laut, daß sie auf schwerere Opfer gefaßt gewesen seien. Russen und Polen gestanden zu, daß der päpstliche Abgesandte stets berechtigte Interessen beider Parteien anerkannt und beschützt hatte und nur das Eine zu erreichen beflissen gewesen war, daß alle überspannten Forderungen auf das rechte Maß zurückgeführt wurden. Der Friede war eine Wohlthat für Livland selbst. Der Fürst von Kurland, Kettler, ließ nach Abschluß des Friedens von

[1] Possevin an den Cardinal di Como, 21. Januar 1582; abgedruckt in Arbitrage pontifical, die Friedensurkunden in Relacye nuncyuszów Polsce.

[2] Nach P. Pierling die russischen. Wir folgten in unserer Darstellung den Hist. Russ. Monum. Suppl. zur 18. Sitzung am 9. Januar 1582.

Jam Zapolski öffentliche Danksagungen halten und befahl, den 15. Januar als einen allgemeinen Landesfeiertag festlich zu begehen, was auch lange Jahrzehnte hindurch noch beobachtet ward [1].

IV.

Wir eilen zum Ende. Possevin hatte versprochen, noch einmal zum Zaren zurückzukehren und erschien in der That am 14. Februar 1582 in der Hauptstadt des russischen Reiches, obwohl er sich von den religiösen Unterhandlungen mit Iwan durchaus keinen Erfolg versprach [2]. P. Drenozki, den er dort zurückgelassen, war froh, aus seiner Gefangenschaft befreit zu werden. Am 16. Februar bereits wurde Possevin zur Audienz zugelassen und alsdann auch zu Tische befohlen. Am nächsten Tage erhielt er eine lange Note über den Krieg mit Polen, worauf er am 18. seine Antwort in 16 Punkten überreichte, die auch von Seiten der Russen ihre Entgegnung fand. Sein Ziel auf dieser zweiten Reise war ein dreifaches: er wollte über den eben abgeschlossenen Waffenstillstand Erklärungen geben, das antiottomanische Bündniß anregen und endlich die Frage der Vereinigung mit Rom in Fluß bringen. Wie dornig alle diese Aufgaben waren, wußte niemand besser als Possevin.

Die Ausführung der Bestimmungen erheischte das erneute Eingreifen des päpstlichen Gesandten. Noch war Possevin auf dem Wege nach Moskau, als bereits ein Brief Zamoyski's dort angelangt war, in dem er sich bitter über die Russen beschwerte, welche Zeit und Bedingungen in der Uebergabe der abgetretenen Festung Ostrow nicht eingehalten hatten. Es gelang ihm, vom Zaren den strengen Befehl zu erwirken, man solle die Bedingungen auf das Genaueste ausführen, und zu erreichen, daß ein besonderer Commissär zu diesem Behufe abgesandt ward. Noch blieb die Frage wegen der Auswechslung der Kriegsgefangenen, deren Lösung man aufgeschoben hatte. Während die siegreichen Polen eine große Menge von Gefangenen zählten, hatte Iwan nur eine geringe Anzahl. Der Zar that, als hätte er keine Ahnung davon, und verlangte die Auswechslung aller gegen alle. Possevin rieth ihm, freiwillig und vorweg alle Gefangenen

[1] Hennin, Liefländische-Churländische Chronika in Scriptores rerum Livonicarum, II. p. 227.

[2] Posso dire con verità a V. S. Illma che faro ogni sforzo, perche voglia prima udire il vero, con dedicarmi la a perpetua captività, se Dio mi volesse far gratia, ch' egli internamente aprisse l' udito alla verità. Di che grandissimamente dubito (Possevin, 22. Januar 1582).



freizugeben, der hochherzige Bathory werde sich nie von ihm an Großmuth übertreffen lassen, und er werde schon seine Rechnung finden. Indeß das Wort Großmuth war Iwan unbekannt, und die Angelegenheit ward auf später verschoben. Inzwischen entließ er dennoch einige litauische Kaufleute, die sein Land nicht eilig genug zu verlassen vermocht hatten, den Courier Bathory's, der den beleidigenden Brief Zamoyski's überbracht, und 14 Italiener und Spanier, die, aus der türkischen Sklaverei entflohen, in Rußland in eine eben so harte Gefangenschaft gerathen waren.

War dieß Ergebniß nicht glänzend, so konnte Possevin vielleicht desto sicherer darauf rechnen, seine Projecte betreffs des Bündnisses von Erfolg gekrönt zu sehen. Hatte Iwan nicht selbst seinen Wunsch ausgesprochen, gegen die Türken zu ziehen? Lag es nicht in seinem Interesse, die Krimtataren zu züchtigen und das Banner des Propheten, das am Bosporus flatterte, niederzuwerfen? Aber jetzt sollte sich Iwans Doppelpolitik offenbaren. Nach dem Waffenstillstande hatte sein Eifer gegen die Türken sich in Rauch aufgelöst. Man habe, so sagten die Bojaren, durch Stephans Angriffe gezwungen, mit dem Chan der Krim Frieden geschlossen. Wolle Polen die Tataren angreifen, so habe der Zar nichts dagegen einzuwenden, indeß was Iwan selbst angehe, so könne er erst nach genauerer Kenntniß der Friedensbedingungen sich erklären. Gegen die Türken den ersten Schritt gethan und alles Weitere angeregt zu haben, sei des Zaren Verdienst, der es jetzt dem Papste überlassen müsse, die einzelnen Staaten Europa's für ein Bündniß zu gewinnen. Seien diese einmal gewonnen, so sollten ihre Gesandten vereint nach Moskau kommen, wo man dann erst sich endgültig entscheiden könne. So glaubte Iwan seine Interessen zu wahren, indem er zugleich seine letzten Absichten verhüllte. In der That, kamen die abendländischen Mächte zu keinem Verständniß, so gewann er die Freiheit der Handlung wieder; fanden sich ihre Gesandten vereint bei ihm ein, welches Ansehen mußte ihm dieß nicht geben vor seinen Unterthanen und in den Augen ganz Europa's? Indeß ganz konnte und wollte Iwan nicht mit dem Abendlande brechen. Ein neuer Gesandter, nunmehr nicht ein einfacher Bote, sondern ein Großwürdenträger, sollte nach Rom gehen; Briefe an den Kaiser und die Erzherzoge Maximilian und Ernst wurden vorbereitet; das Versprechen, den päpstlichen Gesandten und den Priestern der venetianischen Kaufleute freies Geleit zu gewähren, ward schriftlich gegeben und mit Garantien versehen. Auf Possevins Vorschlag, einige junge Leute in Rom im alten griechischen Glauben erziehen zu lassen, die dann die Stelle der Dolmetscher einnehmen könnten, ant=

wortete der Zar mit großer Freundlichkeit; er würde Kinder suchen lassen, die für solche Studien geeignet wären, und sie dann dorthin senden: eine Antwort, wie sie nicht besser sein Nichteingehen auf die Bitte ausdrücken konnte.

Es blieb dem päpstlichen Gesandten einzig noch übrig, einen Versuch zu wagen, die Religion zum Siege zu führen. Die Instructionen des Cardinal-Staatssecretärs verpflichteten ihn zu solchem Versuche, er selbst wünschte nichts sehnlicher; der Zar hatte ihm in Stariza eine religiöse Unterredung als letzten Abschluß des Waffenstillstandes zugesagt. Iwan wußte sehr wohl, daß sein Vater Vassili mit Leo X., Adrian VI., Clemens VII. in Unterhandlungen gestanden; hatte er doch selbst die Breven dieser Päpste gelesen und dem florentinischen Kaufmann Tedaldi versichert, er würde nicht, wie sein Vater, den Fremden Schwierigkeiten in den Weg legen.

Possevin erwartete, wie bereits erwähnt, keinen rechten Erfolg von einer religiösen Discussion mit dem Zaren; dennoch war dieß das einzige Mittel, einmal frei vor den Bojaren den katholischen Glauben zu verkünden. Die englischen Kaufleute hörten kaum, daß Possevin ein Religionsgespräch mit Iwan halten sollte, als sie dem Zaren eine Denkschrift überreichten, in welcher der Papst als Antichrist dargestellt war. Zwar beeilte sich nun auch der päpstliche Gesandte seinerseits, eine Widerlegung einzureichen; indeß der böse Eindruck blieb. Possevin überließ jeden Erfolg Gott; als gelehriges Werkzeug in den Händen der Vorsehung wollte er nur jedes Mittel treu benutzen, das sich darbot zum Heile der Seelen. Am 21. Februar füllte sich der große Audienzsaal mit etwa hundert der auserwähltesten Bojaren, die auf Iwans besonderen Wunsch erschienen, um seine theologischen Kenntnisse zu bewundern. Iwan nahm zuerst das Wort. Fünfzig Jahre dem Glauben seiner Voreltern treu, könne er jetzt nicht denselben verrathen. Ob die Lateiner oder die Orthodoxen Recht hätten, überlasse er nun getrost Gottes Gerichte. Er bitte vorweg, Acht zu geben; denn er könne sich gar zu leicht zu harten Worten hinreißen lassen, so berechtigt und so natürlich auch der Wunsch des päpstlichen Gesandten sei, ihn für Rom zu gewinnen. Possevin sah sich am Ziele seiner Wünsche. In der Hauptstadt des Schismas sollte er vor einer so ansehnlichen Versammlung die Sache der Wahrheit vertreten. Den Umständen angemessen gab er einen Umriß der Geschichte der griechischen Kirche bis zur damaligen Zeit. Der Zar mied es sorgfältig, auf die streitigen Punkte einzugehen. Nicht die Griechen, Christus ist der Urheber

seines Glaubens. Unglücklicherweise kam Iwan auf den Gedanken, den Bojaren zu zeigen, daß er nicht weniger geschichtskundig sei als Possevin. „Die griechische Religion," so begann er, „heißt griechisch, weil der Prophet David lange vor der Geburt unseres Heilandes vorhergesagt hat, daß Aethiopien zuerst der göttlichen Erbarmung theilhaftig werden sollte[1]. Was ist nun Aethiopien anders als Byzanz? Also ist Byzanz das erste christliche Reich, und darum heißt die christliche Religion auch griechische Religion. Es ist die Religion, die wir bekennen und die in manchen Punkten von der römischen abweicht. Wir haben vom hl. Andreas, der in Kiew gepredigt, unseren Glauben, und der Großfürst Wladimir ist eine der Stützen desselben. Es ist nun wohl wahr, daß auch unsere Kirche die ältesten Päpste als Heilige verehrt, wie Clemens, Sylvester, Agatho, Vigilius, Leo, Gregor; indeß ihre Nachfolger sind wegen des schlechten Lebenswandels einzelner ihrer hohen Würde verlustig gegangen." Es war Possevin nicht schwer, dieß letzte, dem Zaren offenbar von den Protestanten eingegebene Argument zu widerlegen. „Es ist mit den Päpsten wie mit den Zaren", entgegnete der Jesuit. „Die Rechte und Prärogativen des Zarenthums sind stets dieselben, welches auch ihr Träger sei."

Iwans Gesicht verfinsterte sich langsam, da er sich mit dem Papste vergleichungsweise auf eine Linie gestellt sah; er wollte durch seine Miene den großen Streich vorausahnen lassen, den es jetzt zu führen galt. „Wisse," rief er, „daß der römische Bischof kein Hirte, sondern ein Wolf ist." — „Warum also," antwortete Possevin unerschrocken, „hast du dich an einen Wolf gewendet? Warum hast du die Vermittlung dessen begehrt, den du selbst und deine Vorfahren stets mit dem Namen Hirte geehrt haben?" Diesen Schlag hatte Iwan nicht erwartet. Wüthend sprang er auf, den todbringenden Stab, mit dem er vor wenigen Monaten den eigenen Sohn erschlagen, hoch geschwungen. Schon erwartete man, ein neues Opfer seiner Grausamkeit zu seinen Füßen niederstürzen zu sehen, als er inmitten des tiefsten Stillschweigens brüllte: „Bauern haben dich augenscheinlich auf dem Marktplatze zu mir reden gelehrt, als wäre ich ein Bauer!" Possevin hatte seine Fassung nicht verloren, indeß Iwan glaubte, bald durch des Gesandten geschicktes Auftreten beruhigt, denselben vollständig vernichtet zu haben und ihm nur noch den Gnadenstoß versetzen zu dürfen. So geschickt wählte der kaiserliche Polemiker nun seine

[1] Venient legati ex Aegypto, Aethiopia praeveniet manus ejus Deo (Ps. 67, 32).

Einwürfe, daß einige Bojaren beim bloßen Anhören derselben als einzige zulässige Antwort Possevin in's Wasser werfen wollten. „Der Papst, der ein Stellvertreter Christi sein will, läßt sich auf einem Tragsessel einherführen; Christus aber hat Wolken und Engel, die ihn tragen: also ist doch wohl der Papst nicht Stellvertreter Christi! Als armer Sterblicher aber sollte er zu Fuß gehen, und wenn Nachfolger Petri, barfuß." Ein zweiter Einwurf war das Kreuz, das der Papst sich aus Stolz küssen lasse und in Verachtung der heiligen Väter unterhalb der Brust, ja auf dem Stiefel trage! Noch mehr aber, der Papst beraube sich jeder Majestät, mache sich erbärmlich und verächtlich; denn er rasire sich. In diesem letzten Punkte war freilich die Niederlage des Zaren so vollständig wie nur möglich; entgegnete doch Possevin sofort mit der feierlichen Versicherung, daß Gregor XIII. einen langen und schönen Bart trage. „Aber," und damit schloß Iwan, „der Papst läßt sich als Gott verehren." — Was Possevin auch antworten mochte, Iwan hatte sein Ziel erreicht, er hatte seine Gelehrsamkeit kundgethan, den Papst öffentlich beleidigt und den Bojaren gezeigt, daß Moskau nicht etwa ihm den Abschluß des Waffenstillstandes mit Polen verdanke.

Possevin wollte in dem Zaren keine unangenehme Erinnerung zurücklassen und bat um die Gnade, ihm die Hand küssen zu dürfen. Dieß ward ihm gerne gewährt, ja noch mehr, Iwan umarmte Possevin zweimal und rief ihm in's Gedächtniß zurück, daß er bereits zuvor seine Besorgniß ausgesprochen, er möchte sich etwas zu weit hinreißen lassen. Der Zar sandte ihm sodann Speisen und Getränke zu und ließ ihn um eine Stelle der Heiligen Schrift bitten, die Possevin in der Disputation angeführt hatte. Der päpstliche Gesandte benutzte diese Gelegenheit, einen Commentar der heiligen Väter und fünf Kapitel des Gennadius über den Primat des Papstes in russischer Sprache in den Kreml gelangen zu lassen.

Zwei Tage später, am 23. Februar, ward Possevin von Neuem zum Zaren beschieden. Man rieth viel hin und her über die Ursache; die Furchtsamsten fürchteten einen Zornesausbruch Iwans, und am Morgen des Tages näherten sich die Begleiter Possevins den heiligen Sacramenten, sich auf das Martyrium vorzubereiten. Indeß es kam anders, als man erwartet. Von seinem Throne herab entschuldigte Iwan sich, auf eine Possevin mißfällige Weise vom Papste gesprochen zu haben, und bat ihn, demselben einstweilen nichts davon zu sagen, damit die guten Beziehungen Moskaus zum Papste und zum Abendlande nicht getrübt würden. Es sei übrigens besser, wenn Possevin nicht mehr von der Religion anfange;

denn sonst könne leicht wieder ein Streit entstehen, was Iwan durchaus nicht wünsche, eingedenk der guten Dienste, welche Possevin ihm geleistet und welche er noch durch die an den Papst zu sendenden Gesandten belohnen werde. Possevin wollte in der That um so weniger sich zur mündlichen Disputation herbeilassen, als Iwan sich den Anschein gab, er habe den Sieg davongetragen und müsse denselben dadurch vollständig machen, daß er den päpstlichen Gesandten selbst zur orthodoxen Kirche bekehre. Aus der Offensive mußte er nun in die Defensive übergehen.

In der nachfolgenden Conferenz mit den Bojaren sprach man viel von Persien, dem antitürkischen Bündnisse und Schweden, ohne daß man zu einem Resultate kam. Am Schlusse stellten die Bojaren auf Befehl des Zaren die Bitte, Possevin möge die Hauptunterscheidungspunkte im Glauben kurz zusammenstellen, da in ganz Moskau niemand sei, der den von ihm überbrachten griechischen Text des Florentiner Concils verstehen könne. Gern gab Possevin das Versprechen, eine russische Uebersetzung liefern zu lassen, was er auch einige Tage darauf that.

Unterdeß kamen die großen Fasten heran. Nach einer Woche strengsten Fastens und vollkommener Zurückgezogenheit wollte der Zar am ersten Fastensonntage, den 4. März, sich feierlich in seine Kirche begeben. Iwan ließ den Jesuiten rufen. „Anton,“ so redete er ihn an, „wir haben von unseren Bojaren erfahren, daß du unsere Kirchen besuchen willst, und wollen dir ein Unterpfand unseres Wohlwollens geben. Ich habe Befehl ertheilt, dich in dieselben zu führen; dort wirst du sehen, mit welcher Andacht wir die heiligste Dreifaltigkeit verehren, die heilige Jungfrau und die Heiligen anrufen und die Bilder verehren, und dennoch lasse weder ich mich, noch läßt der Metropolit sich auf einem Tragstuhle einherführen.“ Possevin antwortete ziemlich erregt, er habe nie einen solchen Wunsch gehegt, der allen Vorschriften seiner Kirche entgegengesetzt sei, so lange der Metropolit nicht von dem bestätigt sei, dessen Vorgänger der Heiland gesagt: Bestärke deine Brüder. Uebrigens erweise denn doch hier das Volk den Bischöfen (wenn man ihnen diesen Namen mit Recht geben dürfe) größere Ehre, als die Gläubigen dem Papste, indem sie sich Augen und Gesicht mit dem Wasser benetzten, mit dem die Wladiken sich die Hände gewaschen hätten, und indem sie, um den Bischöfen ihre Ehrerbietung zu bezeugen, mit der Stirn den Boden berührten. Leider übersetzte der Dolmetscher die Weigerung Possevins, in die Kirche einzutreten, falsch, und so gab Iwan Befehl, ihn dorthin zu führen. Die Bojaren umringten ihn und schleppten ihn fort. Vor dem Thore der Kirche inmitten einer

gewaltigen Menschenmenge machten sie Halt und ermahnten Possevin, darauf zu achten, wie der Metropolit den Zaren empfangen würde. Possevin wollte unbemerkt mit seinen Begleitern sich entfernen, was den Bojaren angeblich die Meinung erweckte, er sei ungeduldig, weil er nicht sofort in die Kirche eintreten solle. Schnell benachrichtigten sie den Zaren, der bereits dem Platze nahte. Iwan verstand die Ursache besser. Verlegen stutzte er und ließ endlich dem Jesuiten sagen, daß, wenn er nicht in die Kirche kommen wolle, er sich nach Belieben in den Conferenzsaal verfügen dürfe. Die Wahl war nicht schwer; der Gesandte kehrte mit seinem 15 Personen starken Gefolge in den Palast zurück, wo er mit ihnen aus vollem Herzen ein Tedeum betete, daß sie glücklich den Schlingen entflohen waren und den katholischen Glauben öffentlich bekannt hatten. Wie freuten sie sich dessen noch mehr, als sie erfuhren, daß in der Kirche für sie Sitze bereit gestellt waren und man ihnen Einwürfe gegen ihren Glauben hatte machen wollen! Wie wäre zudem der Eintritt in die Kirche möglich gewesen, ohne daß sie dem Metropoliten die Hand küßten, was in den Augen aller Anwesenden sicher als eine Anerkennung des Schismas von Seite Roms gegolten hätte. Wohl hatte Possevin, den Weisungen des Heiligen Vaters folgend, sich in allen zulässigen Stücken nachgiebig und theilnehmend zu zeigen, auf seiner Rückreise nach Moskau in Nowgorod die schismatische Kathedrale besucht; indeß hatte er ausdrücklich dem ihn einladenden Erzbischof die Bedingung gestellt, es dürfe zur Zeit seines Besuches kein Gottesdienst stattfinden. Auch dort hatte er dem Metropoliten den Handkuß verweigert und in der Kathedrale einzig die Reliquien alter Martyrer in Augenschein genommen [1].

Als die Bojaren zur Conferenz wieder kamen, machte Possevin ihnen heftige Vorwürfe, daß Iwan den Papst von Neuem angegriffen habe, und erklärte, er könne als Gesandter des Papstes keinem Metropoliten weichen, der doch nichts weiter sei als ein Eindringling. Zum Schluß wiederholten die Bojaren noch einmal alle Einzelheiten über den Waffenstillstand und die Vereinigung gegen die Türkei.

Possevin sah, daß er für die Religion nichts mehr zu hoffen hatte und, da die politischen Fragen sämmtlich gelöst waren, seiner Abreise nichts mehr im Wege stehe. Am 11. März ward er in einer Abschiedsaudienz empfangen und mit Geschenken überhäuft, die er nicht zurückweisen konnte, ohne den Zaren zu beleidigen. Mit ihm ging ein russischer Ge-

[1] P. Possevin an den General der Gesellschaft Jesu (Hist. Monum. Suppl. 162).

sandter mit Briefen und Geschenken nach Rom. Der Brief an den Papst enthielt einzig die Mittheilung, daß Possevins Dienste dem Zaren angenehm gewesen, daß er ihn gut aufgenommen und über alle Angelegenheiten, über die es der Papst gewünscht, mit ihm verhandelt habe. Was sie über die Religion gesprochen, werde Possevin selbst berichten. Gegen die Türken werde er sich dann erst erklären, wenn der Papst ihm von dem Zustandekommen des Bündnisses seitens der anderen Mächte Mittheilung gemacht.

Auch Stephan sandte ein Dankesschreiben an Gregor XIII. mit, in dem der König von seinen Sorgen für die katholische Religion in Livland berichtete und den Papst um Schutz für alle neuen Pflanzungen bat. Erst am 14. September 1582 kam die russische Gesandtschaft in Rom an, stets bis dahin unter Possevins Schutz, der auch in Rom ihre Leitung und Obhut übernahm. Da Papst Gregor gerade in Tivoli weilte, kam nur eine wenig zahlreiche Eskorte dem Gesandten entgegen. Schon am 15. indeß kehrte der Papst zurück, und bereits am folgenden Tage empfing er die Gesandten, während ungeheure Volksmengen den Palast umstanden, begierig, jene von fern gekommenen Boten zu sehen. Auch in der Audienz vermied man indeß jeden Pomp; wußte man doch bereits, daß die Boten nichts Großes brachten. Der Gesandte bat um schleunige Antwort und Abfertigung. Am 17. hielt der Heilige Vater ein geheimes Consistorium, in welchem er den Cardinälen von dem Friedensschlusse zwischen Polen und Rußland und der neuen russischen Gesandtschaft Mittheilung machte. Am 1. October fand schon die Abschiedsaudienz statt, in welcher der Papst dem Gesandten einen Brief für Iwan versprach. Der Russe verließ am 6. October Rom, wieder in Begleitung Possevins, der an König Stephan und an Zamoyski eine Botschaft des Heiligen Vaters zu überbringen hatte. Im Briefe an den Zaren sprach Gregor seine Freude darüber aus, daß nun, nachdem der Friede mit Polen zu Stande gekommen, auch Rußland sich gegen den Türken wenden könne. Besondere Freude habe es ihm bereitet, daß Iwan im Briefe an den polnischen König bezeugt habe, die russische Kirche sei mit der römischen geeint, und so hoffe er denn, der Zar werde auch ferner in diesen Gesinnungen verharren. Wenngleich er die sichere Zuversicht habe, der Zar werde selbst und auch ohne die übrigen Mächte etwas gegen die Türken unternehmen, so wolle er es sich dennoch angelegen sein lassen, nach Iwans Wunsche das allgemeine Bündniß zu Stande zu bringen. Die den Kaufleuten und ihren Priestern gesendeten Pässe habe er erhalten

und gewähre auch den russischen solche für Italien. Die russische Gesandtschaft kehrte unter Possevins Führung über Wien zurück und erreichte mit ihm Ende November Warschau. Hier trennte man sich. Am 8. Januar 1583 stand der Gesandte wieder vor Iwan und konnte ihm die Mittheilung machen, daß in Westeuropa niemand an ein Bündniß gegen den Türken denke. Damit wußte denn der Zar, daß die Erfüllung der von ihm gestellten Bedingung durchaus nicht wahrscheinlich sei und der von ihm gezeigte Eifer keinerlei ernste Verpflichtungen nach sich ziehe.

So endete Possevins Sendung nach Moskau und der päpstliche Schiedsspruch, so auch die Beziehungen des Apostolischen Stuhles zu Iwan, der bereits im März des folgenden Jahres, 1584, starb. Ein Resultat des päpstlichen Schiedsspruches war unzweifelhaft: der Friede zwischen Rußland und Polen, den er einzig möglich gemacht hatte. Im polnischen Reichstage waren viele Edelleute gegen die Bewilligung weiterer Kriegskosten, und darum hätte das sieggewohnte Heer von Pskow abziehen, das an Erfolge gewöhnte und durch den langen Krieg bereits erschöpfte Land aber der größten Verwirrung anheimfallen müssen. Hätte dann wohl Iwan noch von einem Abtreten Livlands hören wollen? So war der von Possevin herbeigeführte Friede, sagt Zakschewski, ein in jeder Richtung glückliches Ereigniß für Polen. Aber vor Allem war er für Livland selbst eine Wohlthat, das seit 200 Jahren eine Beute jedes Abenteurers war und Iwans Grausamkeit besonders hart gefühlt hatte. Rußland blieb freilich vom Meere abgeschnitten; indeß war ja auf dem Landwege ein Zugang für die Kaufleute eröffnet, durch deren fortwährenden und andauernden Einfluß das sich erhoffen ließ, was offene Bekehrungsversuche in diesem Lande nicht zu erreichen vermochten. Ob man jedoch von der vom Zaren gemachten Vergünstigung Gebrauch gemacht hat, darüber ist uns keine Nachricht erhalten.

Der unmittelbare Erfolg des päpstlichen Schiedsspruches beschränkte sich auf den Abschluß eines zehnjährigen Friedens, welcher aber in der That zwanzig Jahre andauerte. Inwieweit dieser Friede mittelbare Ursache der Union der griechischen Kirche der Ruthenen mit der römischen war, läßt sich hier in Kürze nicht nachweisen. Daß er dieß in Wirklichkeit aber gewesen, ist mehr als wahrscheinlich, und damit hatte die päpstliche Vermittlung, sowie früher die Versuche einer Verständigung mit den Russen, vorzüglich für Polen seine heilsamen Folgen gesichert.

Aug. Arndt S. J.

Buddha und Christus.

Eine Geschichte Buddha's, die wirklich diesen Namen verdiente, gibt es in der indischen und überhaupt in der buddhistischen Literatur nicht. Eine Legende Buddha's aber, oder vielmehr zahlreiche, unter einander keineswegs übereinstimmende Legenden Buddha's gibt es allerdings. Nun ist es aber mehr als komisch und jedenfalls nicht sehr wissenschaftlich, mit zum Theil sinnlosen Legenden sicher verbürgte, geschichtliche Thatsachen, wie wir sie in den Berichten der Evangelien vor uns haben, bekämpfen zu wollen. An dem undurchdringlichen Schilde dieser einfachen und klaren Wahrheit muß jeder mit buddhistischen Waffen auf die Authentie der Evangelien unternommene Angriff schadlos abprallen.

Doch sehen wir uns einmal etwas im Einzelnen an, was denn die modernen Bibelfeinde vorzubringen haben zum Beweise für ihre Behauptung, manche in den Evangelien erzählte Thaten Christi seien der buddhistischen Legende entlehnt. Da man keine directen Zeugnisse für eine solche Entlehnung beibringen kann, so muß man natürlich zu einem indirecten Beweisverfahren seine Zuflucht nehmen. Man muß also erstens zeigen, daß eine biblische Erzählung nur durch Zurückführung auf fremde Quellen verständlich wird. Denn, wie Prof. Künen in den Hibbert Lectures von 1882 (National Religions and Universal Religions p. 361) in Bezug auf unsern Gegenstand mit Recht sagt: „Wir dürfen nie vergessen, daß die Herleitung dieser oder jener Einzelheit aus einem fremden Sagenkreise — dessen Bekanntsein noch nicht bewiesen ist, sondern eben das ist, was erst bewiesen werden soll — nur erlaubt sein kann, wenn klar nachgewiesen wird, daß der Ideenkreis, in welchem der Schriftsteller sich zweifelsohne bewegte, nichts oder wenigstens nichts Genügendes bietet, um die fraglichen Einzelheiten zu erklären." Offenbar! denn wenn der vollgenügende Grund für eine Sache unmittelbar gegeben ist, so wäre es Thorheit, einen andern Grund weit herholen zu wollen. Wenn darum z. B. noch jüngst in einem Buche über Buddhismus und Christenthum der Name der jüdischen Pharisäer mit Persien in Verbindung gebracht wurde, so geschah dem Autor Recht, wenn ihm von zuständiger Stelle bemerkt wurde, ein Mann, der sich solche sprachliche Ungeheuerlichkeiten zu Schulden kommen lasse, habe ein- für allemal den Anspruch verloren, auf diesem Gebiete noch gehört zu werden.

Ist aber die Nothwendigkeit des Zurückgreifens auf einen fremden Sagenkreis nachgewiesen, so muß zweitens gezeigt werden, daß die Entlehnung aus einem bestimmten Sagenkreise geschichtlich möglich ist. Dieß auch vorausgesetzt, ist drittens darzuthun, zwischen den beiderseitigen Erzählungen bestehe eine solche Uebereinstimmung, daß sie den Gedanken eines Zusammenhanges wenigstens nahelege. Endlich bleibt dann noch zu untersuchen, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit, und auf welcher die Nachbildung ist.

Versuchen wir, diese verschiedenen Fragen zu beantworten, nicht in dieser logischen Aufeinanderfolge, sondern indem wir die einzelnen ähnlichen Züge aus der Legende Buddha's und dem Leben Christi vergleichen.

Wir läugnen nun keineswegs, daß sich in der Buddhalegende und im Leben Christi manche Aehnlichkeiten finden. Das beweist schon die immer wieder auftauchende Frage nach dem Grunde derselben. Allein es ist doch wohl zu beachten, daß gerade Fachmänner uns warnen, auf die anscheinenden Aehnlichkeiten ein zu großes Gewicht zu legen. So schreibt, um nur ein Beispiel anzuführen, Rhys Davids: „Man kann ohne sorgfältige Untersuchung nur sehr geringen Werth legen auf eine scheinbar noch so große Aehnlichkeit zwischen einer Stelle in den Pali-Pitakas und dem Neuen Testament. Es ist wahr, daß manche Stellen in diesen beiden Schriftwerken ein ähnliches Gepräge tragen. Aber wenn einige Schriftsteller auf Grund dieser Aehnlichkeiten so weit gehen, zu behaupten, es müsse ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden bestanden haben und das Neue Testament, als das spätere, müsse der Entlehner sein, so habe ich kein Bedenken, zu behaupten, daß das ein Irrthum ist. Mir scheint auch nicht ein Schein von Beweis für einen geschichtlichen Zusammenhang vorhanden zu sein. Wo wirklich eine Aehnlichkeit besteht — und oft zeigt es sich, daß diese am geringsten ist, wo sie auf den ersten Blick am größten scheint, und in der That am größten ist, wo sie zuerst am geringsten scheint —, da ist dieselbe nicht auf eine Entlehnung auf der einen oder andern Seite zurückzuführen, sondern auf die Aehnlichkeit der Verhältnisse, unter welchen die beiden Bewegungen heranwuchsen. . . . Wenn wir verstehen wollen, was jener großartigen Umwälzung, die wir Buddhismus nennen, solches Leben und solche Kraft gab, so können wir nicht umhin, sie mit unserem eigenen Glauben zu vergleichen, nicht nur rücksichtlich der Uebereinstimmung, sondern auch in Bezug auf die Verschiedenheit. Ich glaube, es war kein Fehler von meiner Seite, gelegentlich diese Methode anzuwenden, obschon die Abwesenheit

jedes geschichtlichen Zusammenhanges zwischen dem Neuen Testament und den Pali-Texten mir immer so klar schien, daß dieselbe keiner ausdrücklichen Erwähnung bedurfte. Wenn aber ein Kritiker ... zu dem Schlusse kommt, die Parallelen, welche ich auf diese Weise gezogen, seien ein unwiderleglicher Nachweis, daß das Neue Testament Manches dem Buddhismus verdanke, so muß ich um die Erlaubniß bitten, gegen eine Folgerung zu protestiren, welche mir gegen die Regeln einer gesunden historischen Kritik zu verstoßen scheint." [1]

Aehnlich reden andere Autoritäten. Ja, man kann auch heute kühn die Frage M. Müllers wiederholen: „Hat je ein Fachmann solche Sätze ausgesprochen wie diesen: wir Christen, die wir Arier seien, könnten das frohe Bewußtsein haben, daß unsere Religion nicht ursprünglich semitisch sei, sondern ihre Quelle im Buddhismus oder einer andern indischen Religion oder Philosophie habe?" Schon die Art mancher Vergleiche verräth den oberflächlichen Dilettanten oder voreingenommenen Feind des Christenthums, der sie angestellt hat.

So ist gleich die erste Aehnlichkeit, die man zwischen Buddha und Christus hat finden wollen, eine stehende Benennung nämlich, nur in der Phantasie eines auf selbständige Forschungen ausgehenden Halbwissers von Bedeutung.

Derselbe Mann, der die Pharisäer zu Persern gemacht hat, findet, daß der Messias bei den Juden „der Kommende" (habba) hieß, welches offenbar dem buddhistischen „Tathagata" nachgebildet ist, was ebenfalls „der Kommende" bedeutet und gleichsam ein anderer Name für Buddha ist, besonders wenn Buddha in der dritten Person von sich selber spricht. Kein Vergleich hätte unglücklicher sein können. Habba ist weder im Alten noch im Neuen Testamente ein ständiges Beiwort für Christus. Allerdings wird das Zeitwort bo „kommen" (griech. ἔρχεσθαι) oft prägnant vom messianischen Kommen gebraucht; allein das ist doch nichts, was einer Erklärung aus dem Buddhismus bedürfte. Der Ausdruck findet sich schon viele Jahrhunderte vor Christus, z. B. Isaias 35, 4: „Euer Gott selbst wird kommen und euch erlösen"; oder an der bezeichnenden Stelle bei Habakuk 2, 3: „Kommend wird er kommen (bo jabo) und nicht zögern." Diese Worte wurden etwa in der Mitte des 8. bezw. am Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß der Ausdruck aus einer fremden Religion entlehnt ist,

---

[1] S. B. E. Vol. XI. p. 165 sq.

deren erste Anfänge im 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr. zu suchen sind! Dann aber hat Tathagata eine von habba durchaus verschiedene Bedeutung. Es heißt wörtlich: „der so (wie die übrigen Buddhas) Gekommene oder Gegangene". Der eigentliche Sinn ist zweifelhaft; Davids und Oldenberg fassen es auf als „der zur Befreiung (zum Nirvana) Gekommene" oder „der Vollendete"[1]. Andere erklären: „der die Laufbahn eines Buddha zurückgelegt hat" oder „der das Geschick der übrigen Menschen durchgemacht hat" u. s. w. Kellogg aber sagt mit Recht: „Welche von diesen Erklärungen auch immer richtig sein mag, jedenfalls berechtigt keine von ihnen dazu, das Wort Tathagata mit dem jüdischen Ausdruck für den Messias ‚der Kommende' in Verbindung zu bringen."[2]

Ueberhaupt hatten die Buddhisten von einem Messias oder Erlöser in unserem Sinne nicht die mindeste Ahnung. Ihr Buddha hat in keinerlei Weise genuggethan für die Sünden der Welt und konnte es nach buddhistischer Auffassung auch nicht; er hat nur durch Lehre und Beispiel den Weg gewiesen, zum Nirvana zu gelangen. Der Buddhismus ist in dieser Beziehung der schroffste Gegensatz zum Evangelium, den man sich denken kann. Nach christlicher Lehre hat der Mensch nichts von sich selbst, sondern Alles von der Gnade seines Heilandes zu erwarten; nach dem Buddhismus hat der Mensch Alles von sich selbst und nichts von irgend einem Andern, auch nicht von Buddha, zu erwarten. Darum kann es leicht zu falschen Begriffen führen, wenn man den Buddha einfach „Erlöser" oder „Heiland" nennt. „Im Buddhismus ist der großartige (?) Versuch gemacht, eine Erlösung zu denken, in welcher der Mensch sich selber erlöst."[3]

Christus war vor seiner Geburt schon vorhanden, er ist der ewige Sohn Gottes. Buddha existirte auch schon, ehe er zum letzten Male auf Erden erschien; aber wie? Wie jeder andere Mensch, als ein Tropfen im großen Meere der Samsara, d. h. des ewigen Wechsels der Dinge. So war, wenigstens nach der späteren Sage, Buddha schon oft auf Erden gewesen, dreiundachtzigmal als ein Büßer, achtundfünfzigmal als ein König, vierundzwanzigmal als ein Brahmane, zwanzigmal als Gott Sakka, dreiundvierzigmal als ein Baumgott, fünfmal als ein Sklave, einmal als ein „Teufelstänzer", zweimal als eine Ratte und zweimal als ein Schwein. Buddha hatte mithin in dieser Beziehung nichts vor

---

[1] S. B. E. Vol. XIII. p. 82. N. [2] Kellogg S. 108.
[3] Oldenberg, Buddha, S. 54.



den übrigen Menschen voraus, wie auch alle Menschen, wenigstens nach und nach, dahin kommen können, wohin Buddha gelangt ist. Vierundzwanzig bekannte Buddhas und zahllose unbekannte sind ihm vorausgegangen, und viele andere werden ihm nachfolgen.

Buddha war, wie Oldenberg ausdrücklich hervorhebt[1], nach den ältesten Quellen nicht aus königlichem Geschlechte. Somit ist der Hinweis auf die königliche Abstammung Christi ein verfehlter Parallelismus. Noch elender ist der folgende Vergleich. „Empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus Maya der Jungfrau“ haben „Männer der Wissenschaft“ dem Buddha als Titel beizulegen gewagt. Von diesem Titel aber ist die erste Hälfte lediglich das Produkt einer verirrten Einbildungskraft[2]. Was die zweite Hälfte anbelangt, so weiß keine einzige Legende Buddha's etwas von der Jungfräulichkeit der Maya, die überall nur als die Gemahlin des Suddhodana auftritt. Ein neuer Kenner der tibetanischen Literatur, der Ungar Csoma Körös, behauptet, es stände etwas von der Jungfrau Maya in tibetanischen Büchern; Hardy aber und Andere sagen, bis jetzt habe sich nichts dergleichen auffinden lassen, und zudem würde es sich in diesem Falle nur um eine nachchristliche Quelle handeln. Die ältesten Schriften wissen überhaupt von der Maya beinahe gar nichts; in den späteren Legenden ist sie eine Frau, strahlend in steter Jugend und Schönheit, fünfundvierzig Jahre mit Suddhodana vermählt, die ihre Ehegelübde treu gehalten und ihrem Gatten gehorsam gewesen, aber bis dahin kinderlos geblieben war. Daß die Geburt des Buddha manches Wunderbare an sich hatte, wird freilich erzählt; aber von der Geburt aus einer Jungfrau ist keine Rede[3]. Die erste derartige Notiz findet sich in der christlichen Literatur und zwar beim hl. Hieronymus, der sagt: „Bei den Gymnosophisten Indiens wird diese Fabel in der mündlichen Ueberlieferung berichtet, daß den Buddha, den Stifter ihres Glaubens, eine Jungfrau aus ihrer Seite geboren habe.“[4] Es ist unbekannt, woher Hieronymus dieß hat; jedenfalls ist seine Autorität ohne jeden Belang für die Frage nach den vorchristlichen Traditionen der Buddhisten. Hier haben wir die buddhistischen Quellen selbst zu befragen, und diese sprechen von Suddho-

[1] Oldenberg, Buddha, S. 101.

[2] Bei den Chinesen wird Buddha selbst vor seiner Geburt wohl „Geist“ genannt, so daß man sagen kann, nach dieser Auffassung sei der „Geist“ (d. h. Buddha) von Maya geboren worden. So in einem Werke aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. S. B. E. Vol. XIX. p. 2.

[3] Vgl. Kellogg S. 113 f.

[4] Contra Jovin. I. 42. Migne XXIII. col. 273.

dana immer als von dem wirklichen und eigentlichen Vater Buddha's. Uebrigens ist die Unähnlichkeit zwischen dem Berichte der Legenden von der Empfängniß Buddha's und der Erzählung der Evangelien von der Empfängniß Christi so groß wie möglich. Wir wollen jenen Bericht nach der quellenmäßigen Darstellung Kerns hierhersetzen: Im Monat Aschadha, am Tage vor dem Vollmonde hatte Maya sich zur Ruhe begeben. Da träumte ihr, sie werde von himmlischen Wesen auf den Himalaya getragen, gebadet und auf ein Lager niedergelegt. „In dem Augenblicke nahm der Bodhisattva (Buddha vor der Erleuchtung) die Gestalt eines weißen Elephanten (nach dem Lalita Vistara mit sechs Stoßzähnen) an, verließ den Goldberg, auf dem er sich befand, bestieg den Silberberg, kam mit einem weißen Lotus im Rüssel und dröhnendem Gebrülle in die goldene Grotte, und nachdem er dreimal zum Zeichen seiner Ehrerbietung das Lager, auf dem sie ruhte, rechts umwandelt hatte, öffnete er ihre rechte Seite und drang so in ihren Schooß ein. Als die Königin am folgenden Morgen erwachte, erzählte sie den Traum ihrem Gemahl, welcher sofort 64 Brahmanen entbieten ließ, um zu hören, was der Traum bedeute. Die Brahmanen sagten: ‚Sei unbesorgt, o König! die Königin ist guter Hoffnung und wird einen Sohn, keine Tochter, gebären. Wenn er in der Welt bleibt, wird er ein König werden, welcher die ganze Erde beherrscht; aber wenn er der Welt entsagt, wird er ein Buddha werden, der im ganzen All sein Licht leuchten lassen wird.'" [1] Diese Legende mit dem Berichte des hl. Lukas in Verbindung bringen wollen, hieße denn doch ohne jeden Grund etwas bei den Haaren herbeiziehen.

Daß die Götter dem Buddha bei der Geburt huldigen, ist selbstverständlich; denn die Götter sind selbst erlösungsbedürftige Wesen und freuen sich, daß endlich wieder jemand erschienen ist, der den Weg zum Nirvana weist. Darum macht auch der eben geborene Buddha den Göttern nicht viele Komplimente. Er stellt sich vor ihnen auf seine Beine, thut sieben Schritte nach allen Weltgegenden und ruft jubelnd aus: „Ich bin der Höchste in dieser Welt." Um diese Zeit war gerade der weise Devala (oder Asita) auf die achte Stufe der Erkenntniß gekommen [2]. Als er in den Himmel gelangte, fragte er verwundert, was das für ein

---

[1] Kern, Buddhismus, I. S. 26 f. Die älteren Erzählungen sind viel einfacher; die ceylonesischen Pitakas kennen nicht einmal den Namen der Mutter Buddha's. Vgl. Oldenberg, Buddha, S. 103, und S. B. E. Vol. XIII. p. 208. N.

[2] Nach anderen Erzählungen ging er bloß in den Himmel, um während der Mittagshitze auszuruhen.

Lärm unter den Göttern sei. Als er hörte, der Jubel gelte dem Buddha, verließ er sofort den Himmel, um dem Kinde zu huldigen. Man brachte das Kind, damit es den ehrwürdigen Devala begrüße. Doch der Kleine wandte seine Füße nach oben und setzte sie dem Asceten auf den struppigen Haarzopf, da es sich nicht geziemte, daß ein Bodhisattva sich vor jemand erniedrige. An den 32 heiligen Zeichen, die der Knabe am Leibe trug, erkannte Devala, derselbe werde gewiß ein Buddha werden. Da fing er an zu weinen „wie ein zerbrochener Wassertopf", weil es ihm nicht mehr vergönnt sei, auf Erden den Buddha in seiner Vollendung zu schauen. Arnold läßt in seinem Gedichte Asita zum Könige die Worte sprechen: „Ein Schwert muß um dieses Kindes willen dein Herz durchbohren." Das ist eine Bereicherung der buddhistischen Legende, die Arnold auf eigene Verantwortung unternommen hat.

Von einer Darstellung Buddha's im Tempel ist in vorchristlichen Legenden keine Rede; auch Arnold läßt diese Sage unbenutzt. Spätere Berichte wissen allerdings zu erzählen, wie 100 000 Götter den Wagen des Kindes zum Tempel zogen, wie himmlische Nymphen Blumen streuten, wie die Erde erbebte, Musik in den Lüften erscholl, und die Götter von ihren Standbildern herabkamen, um sich dem Kinde zu Füßen zu legen u. s. w. In diesen Erzählungen kann nur derjenige eine Aehnlichkeit mit der Darstellung Christi im Tempel finden, der von vornherein zur Entdeckung solcher Aehnlichkeiten mehr als guten Willen mitbringt. Warum übrigens die Darstellung Christi im Tempel einer Erklärung aus der Buddhalegende bedarf, ist schwer einzusehen, da dieselbe einfach eine Erfüllung des Gesetzes ist, welches die Darstellung jeglicher männlichen Erstgeburt vor dem Herrn vorschreibt (4 Mos. 18, 15 ff.). Ist etwa die Darstellung des Samuel (1 Kön. 1, 24) auch dem Buddhismus entlehnt? Wenn eine Entlehnung angenommen werden müßte, so wäre sie offenbar auf Seite der Buddhalegende.

In einer Legende aus dem 6. Jahrh. n. Chr. wird erzählt, um die Zeit, als Buddha in seinen Jünglingsjahren stand, sei ein gewisser König Bimbasara von Furcht befallen worden, es möchte ein Mächtigerer als er auf Erden sein, der seine Herrschaft bedrohe. Er sandte Diener aus, zu sehen, ob diese Furcht begründet sei. Dieselben kamen zurück und berichteten von Buddha und riethen dem Könige, denselben zu ermorden. Der König aber sagte: Einen zukünftigen Buddha müssen wir nicht ermorden, sondern verehren. — Was diese Sage mit der Geschichte des bethlehemitischen Kindermordes gemein hat, kann der Leser ohne Schwierigkeit selbst beurtheilen.

Buddha wuchs heran in Reichthum, Wohlleben und Genüssen aller Art, während Christus von Jugend auf freiwillig Armuth und hartes Leben zu seinem Erbtheil erkoren hatte. Während Christus das hehre und göttliche Vorbild reinster Jungfräulichkeit war, lebte Gautama in der Ehe. Die ältesten Berichte sagen nicht, ob er nur eine oder mehrere Frauen hatte; nach den jüngeren Legenden hatte er drei Gemahlinnen und sechs Myriaden Nebenfrauen [1]. Er besaß drei Paläste. „Vierzigtausend Tanzmädchen wurden angewiesen, den Prinzen zu bedienen. Je nach der Jahreszeit brachte der Bodhisattva in einem dieser Paläste seine Zeit vergnügt zu, während er dort wie ein Gott von himmlischen Nymphen umgeben, von prächtig gekleideten Tänzerinnen bedient und durch die rauschenden Töne einer unsichtbaren Musik ergötzt wurde.“ [2]

Später erst riß Buddha sich von diesem üppigen Leben los, um zur Erkenntniß und dadurch zur Befreiung vom Uebel zu streben. Bei dieser Gelegenheit läßt Arnold ihn manche Worte sprechen, die mit den Reden Jesu auffallende Aehnlichkeit haben. Z. B.: „Ich will gehen, die Stunde ist gekommen. Dazu bin ich gekommen . . . Diejenigen, die mein sind, und die mein sein werden, tausend Millionen mehr, sollen erlöst werden durch das Opfer, welches ich nun bringe . . . Ach, alle meine Schafe, die keinen Hirten haben, wandern in der Nacht, ohne jemanden, der sie führe“ u. s. w. Woher diese Aehnlichkeit? Einfach daher, weil Arnold sich herausnimmt, Worte aus dem Evangelium dem Buddha in den Mund zu legen, obschon in den buddhistischen Büchern nichts dergleichen steht.

Buddha fastete vor seinem öffentlichen Auftreten wie Jesus. Aber während unser Heiland auch nachher noch das Fasten seinen Jüngern und Nachfolgern als ein nützliches und verdienstliches Werk anempfahl, betrachtete Buddha das Fasten, das er geübt, als einen Mißgriff und eine unnütze Zeitvergeudung und warnte darum später seine Jünger wie vor bösen Begierden, so auch vor Kasteiungen des Leibes. „Da sprach der Erhabene (Buddha) zu den fünf Mönchen (seinen ersten Jüngern): Zwei Enden gibt es, von denen muß, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuß ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andere ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist trübselig, unwürdig, nichtig.“ [3] Hier ist also bei äußerer Aehn-

---

[1] Kellogg S. 73. [2] Kern, Buddhismus, I. S. 43.
[3] Oldenberg, Buddha, S. 129.

lichkeit der größte innere Gegensatz. Vorbilder des fastenden Heilandes finden wir im Alten Testamente, einen Moses und Elias, die auch vierzig Tage gefastet haben, lange bevor Buddha lebte.

Am Tage vor seiner Erleuchtung nahm Buddha ein Bad. „Nach dem Bade zog er das Gewand eines Großmeisters, welches viele Tausende von Buddhas getragen haben, an, begann aus dem Honig- und Milchgericht 49 Ballen so groß wie eine kugelrunde Palmfrucht zu machen und aß es beinahe ohne Wasser ganz." [1] Diese Nahrung mußte nämlich für die ganze Zeit reichen, während welcher Buddha nach seiner Erleuchtung in Betrachtung versunken blieb, also wiederum eine Art Fasten, dem aber eine überreichliche Nahrung vorausging, und das durchaus nicht aus büßender Gesinnung unternommen wurde. Das ist die Legende von der sogenannten Taufe Buddha's, in welcher man eine Parallele oder gar das Original zu der Geschichte von der Taufe Christi hat entdecken wollen.

Viel auffallender ist auf den ersten Blick der Umstand, daß Buddha wie Christus vor seinem öffentlichen Lehramte einen Kampf mit dem bösen Geiste, eine Versuchung zu bestehen hatte. Man darf aber hier die alten Pali-Texte und die späteren Erzählungen nicht mit einander verwechseln. „Wo in den heiligen Pali-Texten die Erlangung der Buddhaschaft erzählt wird, ist auch nicht mit einem Worte von Mara (dem Teufel) die Rede. Einige Stellen der Texte aber erzählen für sich allein Begegnungen Buddha's mit Mara; bald werden dieselben in die Zeit kurz vor, bald kurz nach der Erlangung der Buddhaschaft verlegt." Von der ursprünglichen Fassung wohl zu unterscheiden ist „das Zaubermärchen, in welches der groteske Geschmack späterer Zeiten jene alte Erzählung verwandelt hat" [2]. In dieser spätern Form bietet die Versuchungsgeschichte Buddha's auch keine Spur von Aehnlichkeit mit der Christi. Mara kommt an der Spitze eines Heeres von bösen Geistern, das sich vor und hinter ihm, über und unter ihm, rechts und links von ihm viele Meilen weit ausdehnt. Er reitet auf dem Elephanten Girimekhala, der anderthalbhundert Meilen mißt. Die um Buddha versammelten Götter laufen vor Schrecken davon. Dem Buddha den gleichen Schreck einzujagen und ihn in seiner Betrachtung zu stören, war der einzige Zweck Mara's. Deßhalb erregt er Stürme, Wasserfluthen, einen Stein- und Schwerterregen, einen Schauer von glühender Asche, glühendem Sande, eine dichte Finsterniß u. s. w. Aber Buddha ließ sich nicht verzagt machen, sondern hielt das Auge seines

[1] Kern, Buddhismus, I. S. 80. [2] Oldenberg, Buddha, S. 86 f.

Geistes auf die zehn Vollkommenheiten gerichtet, und die bösen Geister mußten abziehen. Bei einer spätern Gelegenheit, als Gautama schon Buddha geworden war, versuchte Mara noch einmal denselben von seinem Berufe abwendig zu machen, indem er seine drei Töchter, mit Namen Begierde, Unruhe, Lust, schickte, um dem Buddha zu schmeicheln. „Aber der Herr achtete nicht auf das, was sie sagten, sah sie nicht an und verharrte in seiner seligen Betrachtung, während sein befreiter Geist sich zu der höchsten Sphäre erhob. Da sagten die Nymphen: Der Vater (Mara) hat die Wahrheit gesprochen, der gute Meister ist nicht durch Leidenschaft zu fangen. Und sie gingen zu ihrem Vater zurück."

Offenbar ist in dieser ganzen Erzählung die Aehnlichkeit mit der Versuchungsgeschichte Christi gleich null. In der älteren Fassung aber, wie sie in Maha-Parinibbana-Sutta vorliegt, erzählt Buddha selbst die Versuchung also: „Bei einer Gelegenheit saß ich unter des Schäfers Nigrodha Baum am Ufer des Flusses Nerangara, unmittelbar nachdem ich die große Erleuchtung erlangt hatte. Da kam Mara, der Böse, zu der Stelle, wo ich war, und stellte sich an meine Seite und sprach diese Worte: ‚Gehe nun weg, o Herr, aus dem Dasein! Möge der Heilige nun sterben! Nun ist es Zeit für den Heiligen, wegzugehen.'" Buddha entgegnete, er habe nicht vor, zu sterben, bevor er seine Lehre verkündet habe — und damit war die Versuchung abgethan [1]. Oldenberg sagt zu dieser Erzählung: „Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß an beiden Stellen (in den Suttas und den Evangelien) die gleichen naheliegenden Motive die entsprechenden Erzählungen haben entstehen lassen; an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche darf nicht gedacht werden." [2] Selbstverständlich beruht die christliche Tradition einfach auf einer geschichtlichen Thatsache.

Bei Arnold gebraucht der Versucher ganz ähnliche Worte wie im Evangelium: „Wenn du Buddha bist, so laß Andere in Dunkelheit tasten." Aber das ist nicht von Belang; denn die Aehnlichkeit mit den Worten: „Wenn du der Sohn Gottes bist" stammt nicht aus dem Buddhismus, sondern aus Arnolds Feder, der auch den Charakter der Versuchungen durchaus falsch wiedergibt [3]. Die einzige wirkliche Aehnlichkeit besteht darin, daß in beiden Fällen der Böse versucht, die Befreiung des Menschengeschlechtes zu verhindern; aber dieser Kampf zwischen guten

---

[1] S. B. E. Vol. XI. p. 52 sq. [2] Oldenberg, Buddha, S. 117, Anm.
[3] Vgl. Kellogg S. 147.

und bösen Mächten ist eine weder dem Buddhismus noch dem Christenthum eigenthümliche Idee, sondern so alt wie die Weltgeschichte.

Unter den ersten Jüngern Christi war Nathanael, den Jesus dadurch gewann, daß er ihm sagte, er habe ihn unter dem Feigenbaume gesehen. Der Feigen(Bodhi=)baum spielt auch eine große Rolle im Leben Buddha's (wie aller indischen Asceten); also ist der evangelische Bericht der Buddhalegende nachgebildet; ja ohne Zuhülfenahme des Buddhismus ist die Erzählung bei Johannes absolut unverständlich. — Das ist in der That eine hübsche Probe von der Leistungsfähigkeit eines deutschen Gelehrten, dem Kellogg mit Recht entgegnet: Wenn ihm die Erzählung bei Johannes so unverständlich sei, möge er sich dieselbe doch vom ersten besten christlichen Schulkinde erklären lassen[1].

Einen Schein von Grund kann derselbe Gelehrte doch wenigstens vorbringen für die Behauptung, daß die Geschichte von dem Blindgeborenen (Joh. 9) der Buddhalegende entlehnt sein müsse. Die Jünger fragen nämlich: „Rabbi, wer hat gesündigt, er oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" Also die Blindheit konnte möglicherweise die Folge einer Sünde sein, welche der Mann vor seiner Geburt begangen hatte. Das ist aber eine Idee, welche nicht zu jüdischen, sondern nur zu buddhistischen Anschauungen paßt, da sie die Lehre von der Seelenwanderung voraussetzt. So lautet das Argument. Allein ehe man sich zu einer Reise nach Indien entschließt, um dort von den Buddhisten zu erfahren, in welchem Sinne die Frage eines ungebildeten Fischers aus Galiläa verstanden werden müsse, würde man doch gut thun, sich erst genauer umzusehen, ob denn wirklich keine näherliegenden Anhaltspunkte zu finden seien. Ein Blick in irgend ein exegetisches Handbuch würde einen viel einfachern Aufschluß gegeben haben durch Hinweis auf die irrthümliche Meinung der Juden, jedes Uebel sei die Folge einer persönlichen Verschuldung, und mithin müsse ein Kind, welches mit einem Uebel behaftet auf die Welt komme, entweder selbst schon vor der Geburt gesündigt haben oder aber unter den Folgen einer Sünde seiner Eltern leiden[2]. So erklärt sich die Frage der Apostel ohne Zuhülfenahme des Buddhismus.

Arnold spricht in der Einleitung zu seinem Gedichte von Wundern, die das Andenken Buddha's heiligen. Nun ja, Wunder werden von Buddha allerdings erzählt; ob die meisten derselben aber dazu angethan sind

[1] Kellogg S. 129.

[2] Vgl. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes. Tübingen 1885. S. 364.

„to consecrate his record", das ist eine andere Frage. Als die Verwandten Siddartha's einstmals dachten, sie brauchten diesen nicht zu ehren, da er jünger sei als sie alle, da erwog Buddha bei sich: „Wollen meine Verwandten mir keine Ehre erweisen, so will ich es sie gleich lehren." Er erhob sich in die Luft und schüttelte den Staub von seinen Füßen auf ihre Häupter. Da neigten sich alle voll Ehrfurcht. Als er so seine älteren Verwandten gelehrt hatte, sich zu beugen, stieg er wieder aus dem Luftraume herab. Ein andermal machte er, um seine Gegner zu widerlegen, „am Himmelsgewölbe eine unermeßliche Bahn, die sich vom östlichen bis zum westlichen Horizonte ausdehnte, und während er die Bahn durchlief, schoß Feuer aus seinem rechten Auge und Wasserstrahlen aus seinem linken, sein Haar leuchtete und aus seinem Leibe gingen Strahlen hervor. Da er auf der einsamen Himmelsbahn keinen Genossen hatte, entließ er einen Schatten aus sich, der denselben Weg mit ihm zu wandeln schien; bald saß er, während sein Genosse vorwärts schritt, dann wieder schritt er selbst vorwärts, während sein Gefährte stillestand" [1]. Bei einem athletischen Wettkampfe warf er einen Elephanten sechzehn Meilen weit. In Sravasti ließ Buddha, um Wundervorstellungen zu geben, eine viereckige Halle bauen, jede Seite 100 000 Ellen lang, in welcher er vor einem großen Publikum so erstaunliche Zeichen that, daß einer seiner Gegner aus Verzweiflung über seine Niederlage sich in einem Sumpfe ertränkte. Dieser Art sind die meisten Wunder, die von Buddha erzählt werden, in der That ein schreiender Gegensatz zu jenen anspruchslosen Erzählungen der Evangelisten: „Er ging umher und predigte das Evangelium und heilte jede Krankheit und jede Schwachheit im Volke." Krankenheilungen kommen wohl auch im Leben Buddha's vor; aber dieselben werden weniger von ihm gewirkt, sondern geschehen wie von selbst in der Natur bei seiner Empfängniß, seiner Geburt, seiner Erleuchtung u. s. w. Kellogg prüft die verschiedenen Klassen von Wundern, welche dem Buddha zugeschrieben werden, und urtheilt über ihre Analogie mit den Wundern Christi: „Wir können kühn sagen, daß der Regel nach, von der es wahrscheinlich keine Ausnahme gibt, die Uebereinstimmung zwischen den beiderseitigen Erzählungen sich einzig auf den Umstand beschränkt, daß dem Buddha so gut wie Christus Wunder zugeschrieben werden. Aber das gilt nicht vom Buddhismus allein, sondern von allen großen geschichtlichen Religionen. Die Annalen derselben enthalten stets

[1] Kern, Buddhismus, I. S. 184 f.

Berichte über vorgebliche Wunder, die von den Propheten und Stiftern der jedesmaligen Religion gewirkt wurden. Der Grund für eine solche, allen Religionen gemeinsame Erscheinung ist ganz gewiß nicht in einer Entlehnung der einen aus der andern zu suchen.“ [1]

Sehr auffallend ist die Erzählung, daß einmal Buddha in Einer Sprache predigte, und doch von Zuhörern aus verschiedenen Nationen verstanden wurde, als ob er in ihrer eigenen Sprache redete. Da haben wir das buddhistische Pfingstwunder. Glaubt man nun diese Uebereinstimmung nicht anders als durch Annahme einer Entlehnung genügend erklären zu können [2], gut, so ist eben die buddhistische Legende entlehnt; denn sie findet sich erst in einem Werke aus dem dreizehnten Jahrhundert nach Christus (dem Pudschawaliya). Aus zweifellos vorchristlicher Zeit läßt sich keine einzige buddhistische Wundergeschichte nachweisen, die eine so auffallende Aehnlichkeit mit einem Berichte des Neuen Testamentes zur Schau trüge. Man vergesse nur nie, daß alle chinesischen, tibetanischen, siamesischen und birmanischen Versionen der Legende aus nachchristlicher Zeit stammen. Für die vorchristliche Form der Sage sind nur die Pali-Texte zuverlässige Zeugen.

Noch zwei Züge aus der Buddhalegende werden erzählt, die man mit Ereignissen aus der Geschichte Christi verglichen hat. Als Buddha schon im Sarge lag, berichtet eine chinesische Sage, stieg seine Mutter Maya vom Himmel, um ihren Sohn zu beweinen. Da öffnete sich der Sarg von selbst und Buddha verneigte sich vor seiner Mutter, um so seinen Nachfolgern ein Beispiel der kindlichen Liebe zu geben. Das soll eine Parallele zur Auferstehung Christi sein! Nach späterer buddhistischer Sage muß ferner jeder Buddha, bevor er zum Nirvana kommt, den nächsten zukünftigen Buddha bezeichnen [3]. Als solchen bezeichnet Buddha den Maitreya Bodhisat, der jetzt im Tusitahimmel (im ersten Stockwerk des Himmels) wohnt. Das ist die Parallele zur Sendung des Heiligen Geistes! Sapienti sat.

Wie viele scheinbar ähnliche Züge wir also auch vielleicht auf den ersten Blick zwischen der Legende Buddha's und der Lebensgeschichte Christi zu entdecken vermeinen, genaueres Zusehen überzeugt uns ohne Mühe, daß die Unähnlichkeiten und Gegensätze bei weitem überwiegen. Es würde nicht schwerer sein, das Leben irgend eines andern Religionsstifters ebenso

[1] Kellogg S. 143.

[2] Davids läugnet diese Nothwendigkeit. S. B. E. Vol. XI. p. 142.

[3] Kern, Buddhismus, I. S. 187.

wie das Buddha's mit dem Leben Christi in Parallele zu setzen; willkürlicher und grundloser als die Parallele mit dem Buddhismus, wie sie in neuerer Zeit zur Bekämpfung des Evangeliums gezogen worden ist, könnte jedenfalls keine andere sein.

Nehmen wir aber einmal an, es seien wirklich solche Aehnlichkeiten zwischen Evangelium und Buddhalegende vorhanden, die sich am natürlichsten daraus erklären ließen, daß die letztere dem ersteren als Vorlage gedient, dann müßte aber immer noch bewiesen werden, daß in Wirklichkeit ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen beiden stattgefunden, mit anderen Worten, daß die Evangelisten die Buddhalegende gekannt haben. Dieß könnte nur dann der Fall sein, wenn zur Zeit Christi oder kurz nachher der Buddhismus und seine Fabeln in Palästina zu den Gegenständen gehörten, mit welchen auch der gewöhnliche Mann vertraut war; denn wie hoch wir auch den Bildungsstand der Evangelisten veranschlagen mögen, jedenfalls traten dieselben nicht als Männer auf, denen wir ganz außerordentliche, über das gewöhnliche Bildungsmaß hinausreichende geschichtliche oder ethnologische Untersuchungen, oder eine Kenntniß alter, fremdsprachlicher und fernentlegener Literaturen zutrauen können. Nun ist aber nichts gewisser, als daß zur Zeit der Abfassung der Evangelien der Buddhismus dem jüdischen Volke nicht bekannt war; also ist an eine Entlehnung nicht zu denken.

Die späteren buddhistischen Geschichtschreiber erzählen zwar viel von den Missionen buddhistischer Mönche nach fernen Ländern; aber der Bekehrungseifer wendet sich stets nur nach Norden und Osten, nie nach dem Westen. Von einer buddhistischen Mission unter den Völkern am Mittelmeer ist nie und nirgends die Rede. Nur eine einzige Stelle weiß man beizubringen, aus welcher man auf eine Bekanntschaft des Westens mit dem Buddhismus schließen zu können glaubt. Der Verfasser des Mahavamsa, Mahanama mit Namen (5. Jahrh. n. Chr.) erzählt nämlich, im zweiten vorchristlichen Jahrhundert seien aus der Stadt Alasadda in Yavana 30 000 buddhistische Mönche nach Indien gereist, um der Grundsteinlegung des Heiligthums in Ruanwelli beizuwohnen. Jetzt gilt es, diesen Bericht zu erklären. Yavana, sagt man, ist Griechenland, und Alasadda ist Alexandrien, die damalige Hauptstadt des griechischen Reiches. Also im zweiten Jahrhundert v. Chr. 30 000 buddhistische Mönche in Alexandrien, oder noch viel mehr, da doch wohl nicht alle zu gleicher Zeit verreist waren. So etwas wagt man uns als einen geschichtlichen Bericht anzubieten, aus dem die große Verbreitung des Buddhismus im Abend-

lande lange vor Christus bewiesen werden soll. Wie leichtgläubig doch der Unglaube ist! Um nur den Evangelisten nicht glauben zu müssen, wirft er sich einem Mahanama vertrauensvoll in die Arme. Uebrigens sind bedeutende Gelehrte der Meinung, das geschichtliche Element, welches etwa dem Berichte des Mahavamsa zu Grunde liege, beziehe sich auf eine Stadt Alasadda am Kaukasus. Doch wozu lohnt es sich überhaupt der Mühe, so eingehend Aussprüche eines Schriftstellers zu untersuchen, der jedenfalls im Fabelschreiben stärker ist als in der Geschichtschreibung!

Hätte der Buddhismus um die Zeit Christi im Abendlande irgend eine bedeutende Verbreitung gehabt, dann müßten die lateinischen oder griechischen Schriftsteller die Sache erwähnen. Sie reden mit keiner Silbe davon. Mit Sicherheit läßt sich eine Erwähnung des Buddhismus erst bei christlichen Schriftstellern aus dem dritten Jahrhundert und später nachweisen; aber auch diese sprechen in einer Weise, die deutlich verräth, daß sie von einem wenig bekannten, fernabliegenden Gegenstande reden.

Ueberdieß bedenke man, daß die Evangelisten über das Leben Christi kurz nach dessen Tode berichten. Wären nun die Buddhalegenden damals allgemein bekannt gewesen, wie hätten jene es dann wagen könen, alte Sagen auf einmal mit einer historischen Persönlichkeit aus der jüngsten Vergangenheit in Verbindung zu bringen und Christus Dinge zuzuschreiben, die alle Welt sich bislang von Buddha erzählt hatte? Entweder waren also die buddhistischen Legenden damals unter dem Volke unbekannt, und dann wußten die Evangelisten sie auch nicht; oder sie waren allgemein bekannt, und dann konnten die Evangelisten sie nicht auf Christus übertragen. Die dritte Voraussetzung, die vier Evangelisten hätten eine Kenntniß buddhistischer Erzählungen gehabt, die ihren Zeitgenossen so unbekannt waren, daß diese den Betrug einer Uebertragung nicht merkten, wäre zu evident aus der Luft gegriffen, um einer Widerlegung zu bedürfen; ganz abgesehen davon, daß es unqualifizirbar wäre, die Evangelisten so einfach zu Betrügern stempeln zu wollen.

Kein Wunder, daß Männer, die keineswegs von Vorliebe für das Christenthum, aber doch wenigstens von Achtung vor ihrer eigenen Wissenschaft erfüllt sind, allen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Buddhalegenden und Evangelien entschieden bestreiten. Von den Versuchen, einen solchen Zusammenhang nachzuweisen, sagt Prof. Künen: „Ein einziger Blick auf dieselben genügt, um uns zu belehren, daß die erfinderische Einbildungskraft den Hauptantheil an ihnen hat" (Hibbert Lectures 1882, p. 250). Die Aussprüche Davids' und Oldenbergs haben wir schon

gehört; ihnen ließen sich leicht andere beifügen. Wenn wir also nicht auf die tendenziösen Aussagen der Feinde des Christenthums, sondern auf die Versicherungen von Fachmännern hören, und wenn wir uns nicht mit bloßem äußeren Scheine begnügen, sondern die Sache gründlich untersuchen wollen, so müssen wir sagen: Ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Buddhalegende und Evangelium ist bis jetzt nicht nachgewiesen worden und kann auch niemals nachgewiesen werden.

Christian Pesch S. J.

Die Aufhebung des Edictes von Nantes.

(Schluß.)

Fassen wir das bisher Gesagte kurz in einem einzigen Satze zusammen, so ergibt sich, daß bis zur Abfassung des Schreibens, welches die Königin Christine an Talon richtete, also bis zum 2. Februar 1686, Rom die Aufhebung des Edictes von Nantes entschieden verwarf. Selbst das Theatrum Europaeum, ein gewiß unverdächtiges Werk, gibt diese Thatsache zu: „Also wolte man nun gleicher Gestalt den so harten Prozeß selbicher Bekehrung nicht billichen | sondern dafür halten | daß solcher Prozeß wider die Canones | wider das Gesetz der Apostel | ja wider den Befehl Christi selbst lauffe.“ [1] Allein wie stimmt dieses Resultat mit dem Belobigungsbreve, welches Innocenz XI. am 13. November 1685 an Ludwig abgehen ließ? Da dieses Schriftstück die Anklagen, welche gegen Innocenz XI. erhoben werden, gewöhnlich stützen muß, so können wir eine Besprechung desselben nicht unterlassen und geben daher zunächst seinen Wortlaut [2]:

„Unser geliebtester Sohn in Christo....

„Da vor den sonstigen ansehnlichen Beweisen, welche die Deiner Majestät angeborene Frömmigkeit bekunden, besonders jener ausnehmende und eines christlichen Königs durchaus würdige Eifer hervorragt, unter

---

[1] Theatrum Europaeum, XII. 1098. Francf. 1691.

[2] Originaltext bei Luenig, Literae procerum Europae. Lips. 1712. Tom. III. p. 126. — Revue des questions historiques, 24. 1878, 2. p. 425.

dessen nachhaltigem Antrieb Du die den Irrgläubigen in Deinem Königreiche günstig lautenden Bestimmungen vollständig abgeschafft und für die Verbreitung des rechtgläubigen Bekenntnisses durch Erlassung von sehr weisen Anordnungen vortrefflich Sorge getragen hast, wie es Uns der geliebte Sohn, der edle Herr Herzog von Estrées, Dein Vertreter bei Uns, auseinandergesetzt hat: so haben Wir es für Unsere Pflicht gehalten, durch ein glänzendes und bleibendes Zeugniß, Unser vorliegendes Schreiben nämlich, Deine hochberühmte religiöse Gesinnung ohne Rückhalt anzuerkennen, und Dir zu dem Zuwachs an unsterblichen Ehren, den Du Deinen übrigen ruhmreichen Werken durch eine derartige That hinzugefügt hast, von Herzen Glück zu wünschen.

„Gewiß wird die katholische Kirche ein so großes Werk Deiner Ergebenheit gegen sie in ihren Jahrbüchern aufzeichnen und Deinen Namen mit unvergänglichen Lobpreisungen ehren. Reichen Lohn aber vor Allem wirst Du Dir für ein so preiswürdiges Unternehmen mit Recht von der göttlichen Güte versprechen können, und Dich überzeugt halten dürfen, daß Wir nicht unterlassen werden, zu derselben Güte in dieser Absicht anhaltend innige Wünsche emporzusenden. Das Uebrige wirst Du von dem ehrwürdigen Bruder Angelus, Erzbischof-Bischof von Fano, erfahren, während Wir Deiner Majestät liebevollst den apostolischen Segen verleihen. Gegeben ...“

Wer den officiellen Stil der Curie kennt, wird zunächst an dem einen oder andern Ausdruck dieses Breves keinen Anstoß nehmen; denn wenn der Papst sich überhaupt veranlaßt sah, ein Breve an den König von Frankreich zu erlassen, so mußte dasselbe auch im gewohnten Brevestil abgefaßt sein. Es handelt sich daher nur um die Frage, ob der nackte, des amtlichen Stiles entkleidete Inhalt des Breves in sich etwas Tadelnswerthes enthalte. Wir glauben, diese Frage verneinen zu müssen. Was der Papst lobte, war ja nicht die rücksichtslose Behandlung der Hugenotten von Seiten Ludwigs, überhaupt nicht die Art und Weise, wie Ludwig Bekehrungen gemacht hatte, sondern die reine Thatsache der Bekehrungen, von denen sicher viele aufrichtig waren, und die Aufhebung eines Edictes, welches der Papst und mit dem Papste jeder Unparteiische nothwendig als aufhebbar ansehen mußte [1]. Ob die thatsächliche Aufhebung

---

[1] Selbst ein Mann wie Voltaire läugnet diese unsere Auffassung nicht. Auch ihm sind das Edict von Nantes und die theilweise Bestätigung desselben im Gnadenedicte von Nîmes im Jahre 1629 nur Gnadenerlasse, Privilegien, und keine bindenden Staatsverträge. S. Siècle de Louis XIV., chap. XXXVI.

politisch zu rechtfertigen war, ist eine ganz andere Frage; davon konnte Innocenz ein kluges Absehen nehmen; nachdem aber einmal ohne Zuthun des römischen Hofes die Aufhebung vollzogen war, durfte Innocenz zweifelsohne in derselben einen Akt der Frömmigkeit und des Eifers für die Ausbreitung des allein orthodoxen Bekenntnisses erblicken. Mit den Waffen in der Hand hatten ja die Calvinisten das Edict von Nantes Heinrich abgerungen; durch dasselbe war die Kirche in vielen ihrer Rechte empfindlich geschädigt, und durch alle folgenden Zeiten bildete das Edict einen festen Wall, hinter welchem jeder Rebell sich straflos halten und mit dem Auslande conspiriren konnte.

Allein, so erwidert man, wußte denn Innocenz nicht, welche Ausschreitungen man sich gegen die Reformirten erlaubt hatte? Noch im selben Jahre 1685 hatte er ja durch seinen Nuntius in Paris gegen die Gewaltthätigkeiten Ludwigs Einsprache erhoben; hieß er also mit der Aufhebung des Gnadenerlasses nicht auch dessen Umstände gut? Sehen wir uns das Breve an. Innocenz lobt allerdings den Eifer des Königs, allein übersehen wir den Zusatz nicht; er lobt den Eifer des Königs nur insofern, als er denselben aus den officiellen Berichten der französischen Botschaft erkannt hatte: „wie es Uns der geliebte Sohn, der edle Herr Herzog von Estrées ... auseinandergesetzt hat." Dieser Zwischensatz gibt dem ganzen Schriftstück eine besondere Färbung. Der Papst lobt die Handlungsweise Ludwigs nicht wie sie jetzt geschichtlich vor uns liegt, sondern wie dieselbe von den beiden Estrées und den französischen Pensionären an seinem eigenen Hofe ihm dargestellt worden war. Daß aber Innocenz durch die officiellen Darstellungen, welche ihm aus dem Palazzo Farnese zukamen, getäuscht werden sollte, steht außer allem Zweifel. Um jeden dem französischen Interesse schädlichen Bericht vom Papste fern zu halten, hatte der Cardinal Estrées im päpstlichen Staatssecretariat ein Individuum gewonnen, welches gewisse Briefe, namentlich die der Nuntiatur zu Paris, abschreiben mußte. Der Staatssecretär selbst, Cardinal Cibo, stand in französischem Solde und theilte durch den Marquis de la Penne, einen Bediensteten des Cardinals Estrées, den Franzosen alles mit, was ihnen dienlich sein konnte. Selbst die päpstliche Staatspost unterstand einer Creatur Estrées'[1]. So hing Innocenz sowohl in der Hugenottenfrage wie in allen übrigen von der französischen Botschaft ab. Man verschwieg vor ihm so viel wie möglich alle Umstände

[1] E. Michaud, Louis XIV. et Innocent XI. T. II. p. 489.

der Aufhebung des Edictes und stellte ihm dieselbe nur in ihrer Lichtseite dar. Diese Bekehrungen zu Tausenden seien ein Wunder der göttlichen Allmacht, für die Kirche und den Heiligen Stuhl unschätzbare Ereignisse und umgäben die Regierung Sr. Heiligkeit mit außerordentlichem Glanze[1]. „Ich sprach mit dem Papste,“ so heißt es in dem Schreiben, welches der Gesandte Estrées mit dem Breve nach Paris schickte, „so gut ich konnte, über das Verdienst, welches Sich Ew. Majestät durch diese heilige Entschließung erworben hätten, und ich unterbreitete dieselbe, so viel in meinen Kräften stand, der Erwägung Sr. Heiligkeit.“[2] In ganz demselben Sinne war auch der Cardinal thätig gewesen: „Ich hatte Gelegenheit, dem Papste dieses heilige und glorreiche Unternehmen in allen seinen Umständen auseinanderzusetzen“[3], natürlich nur in jenen Umständen, welche das Unternehmen als ein heiliges und glorreiches auch erscheinen ließen. Also Innocenz lobt den Eifer Ludwigs, allein er lobt ihn nach den officiellen Berichten der französischen Botschaft.

Wie das Novemberbreve, so beutet man gegen Innocenz XI. auch die Allocution vom 19. März 1686 aus; deßgleichen ist auch das Tedeum, welches im April desselben Jahres auf päpstlichen Befehl hin gehalten wurde, für Viele ein Stein des Anstoßes[4]. Allein wenn irgendwo, gilt hier das Wort De Maistre's: Les papes n'ont besoin que de la vérité. Untersuchen wir daher die Entwicklung dieser beiden Thatsachen, und entscheiden wir dann, ob Innocenz eine Schuld trifft oder nicht.

Schon im Vorhergehenden haben wir die Versuche geschildert, welche von französischer Seite gemacht wurden, um von Innocenz die Erlaubniß zu einem Dankfeste für die Aufhebung des Edictes von Nantes zu erhalten; wir sahen aber auch, daß dieselben vergeblich waren. Der unermüdliche Cardinal Estrées gab jedoch das Unternehmen in keiner Weise

---

[1] Vgl. die bereits angezogenen Depeschen.

[2] Revue des questions historiques, 24. 1878, 2. p. 423. [3] Ebds. 424.

[4] Von einer Denkmünze, welche, wie Schott in seiner Schrift „Die Aufhebung des Edictes von Nantes“ (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 10) S. 120 behauptet, in Rom geschlagen worden sein soll, konnten wir mit dem besten Willen keine Spur finden. Bonanni in seinem Werke: „Numismata Pontificum Romanorum, quae a tempore Martini V. usque ad annum 1699 vel authoritate publica vel privato genio in lucem prodiere“, gibt im zweiten Bande S. 737—784 die Abbildungen und Erklärungen von 56 Denkmünzen, welche unter Innocenz XI. geschlagen wurden; fast ein Dutzend derselben verherrlicht die Siege über die Türken, allein keine einzige bezieht sich auf die Verherrlichung Ludwigs XIV. oder auf die Aufhebung des Edictes von Nantes.

auf. Am 25. December 1685 meldete er dem Könige, daß er an dem Weihnachtsfeste, welches der Papst den Cardinälen und Prälaten nach dem Officium zu geben pflege, theilgenommen. In meisterhafter, des besten Diplomaten würdiger Weise hatte er dasselbe zweckdienlich zu benutzen gewußt. Er schreibt: „Nachdem man abgetragen hatte, blieben wir noch eine Zeit lang sitzen. Ich glaubte inmitten einer so großen Zuhörerschaft nichts Besseres thun zu können als ein Stück aus dem Briefe des P. de la Chaise an P. Fabri vorzulesen [1], dessen Abschrift ich beifüge. Ich bat also meine Amtsbrüder, gütigst ein Stück aus einem Briefe, den der letzte Courier gebracht, vernehmen zu wollen; an der Zuverlässigkeit des Schriftstückes könne niemand zweifeln, weil dasselbe von dem Beichtvater Ew. Majestät verfaßt sei. Ich übersetzte beim Vorlesen den Brief gleich in's Italienische und sprach so laut, daß Alle mich verstehen mußten. Ich hatte denn auch die Freude, die ganze Versammlung von großer Verwunderung erfüllt zu sehen; man war überrascht, erstaunt und spendete Beifall. Die Cardinäle freuten sich sehr über diese wunderbaren Ereignisse, und als ich mich erhob, sagte ich die Worte: Gehen wir in die Kapelle, um Gott zu danken, und erwarten wir das Tedeum und die anderen Freudenfeste, welche der Papst zu feiern entschlossen ist." [2] War dieser Entschluß bei Innocenz schon so fest? Wir glauben nicht. Denn der König hält in seinem Antwortschreiben vom 11. Januar 1686 neue Versuche, auf den Papst einzuwirken, für nothwendig. „Ich halte mich davon überzeugt," schreibt Ludwig an den Cardinal, „daß die Abschwörungen, welche sich beständig in den Provinzen meines Königreiches vollziehen, Ihnen Gelegenheit geben werden, den Eifer Sr. Heiligkeit anzuspornen, damit dieselbe mir die gleichen Beweise der Zufriedenheit und der Freude gebe, welche bei viel unbedeutenderen Anlässen die heiligsten Päpste zu geben gewohnt waren." Der Cardinal gab auf diesen Brief eine ausweichende Antwort: der Staatssecretär Cibo habe ihm abgerathen, jetzt schon in dieser Hinsicht Versuche zu machen, da der Papst vorher noch ein Consistorium zu halten gedenke. Vor Abhaltung desselben sei jeder Versuch nutzlos; er (Cibo) halte jedoch für gewiß, daß Se. Heiligkeit Feste erlauben werde. Estrées selbst scheint aber diese Gewißheit nicht vollkommen getheilt zu haben, denn er fügt bei: „Wir werden also

---

[1] Wir haben den Brief, von dem hier die Rede ist, bereits oben citirt. Derselbe enthält nur einige wenige Thatsachen aus der jüngstverflossenen Zeit: 600 000 bis 700 000 Häretiker hätten sich bekehrt, 250 Kirchen seien im Bau begriffen u. s. w.

[2] Depesche vom 25. December 1685 (Revue des quest. histor., l. c. p. 438).

zusehen müssen, ob der Papst in Bälde diese Angelegenheit ordnen wird; es ist seinerseits ja weiter nichts nothwendig als der einfache Ausdruck seines Willens."[1]

Endlich, nachdem das anberaumte Consistorium in Folge anhaltender Unpäßlichkeiten Sr. Heiligkeit sich lange verzögert hatte, erschien der von Frankreich so ersehnte Tag. Am 18. März berief Innocenz die Cardinäle zu einem geheimen Consistorium. Eingangs seiner kurzen Rede gedenkt er der letzten Siege, welche die kaiserlichen Waffen über die Türken in Ungarn erfochten, und fährt dann fort:

„... Doch scheint es gut, einige Worte über dasjenige an Euch zu richten, was durch Unsern geliebtesten Sohn Ludwig, den allerchristlichsten König, rühmlich vollführt, und von seinem Geschäftsträger, dem edlen Herrn Herzog von Estrées, Uns gemeldet worden ist, und Uns bei der väterlichen Liebe, die wir gegen den König selbst und Frankreichs blühendes Königreich stets gehegt haben, mit unaussprechlicher Freude erfüllt hat. Es hat ja der Herr die Wunder seiner Barmherzigkeit gezeigt, da er, indem er dem Könige die Macht zur Beseitigung der Greuel der Gottlosigkeit gab, im kurzen Zeitraume weniger Monate beinahe ganz Frankreich durch eine wunderbare Wendung der Dinge von jenem Aberglauben befreite, der im vorigen Jahrhundert von ruchlosen Menschen dort in's Dasein gerufen worden und die Bevölkerung mit Bürgerkriegen schädigte, zur größten Gefahr für den wahren Glauben und die öffentliche Ordnung unter jener erlauchten Nation. Nachdem aber von Unserm theuersten Sohn jene Edicte, welche hochverrätherische Häretiker seinen Ahnen, den allerchristlichsten Königen, unter dem Drucke und Drange der Kriegsläufe abgenöthigt haben, aufgehoben und dafür neue Erlasse gegeben worden sind, durch welche den Anhängern jener Secte jeder Gebrauch von Gotteshäusern und das freie Zusammenkunftsrecht untersagt wurde, ist die Hand des Herrn über jene gekommen, der ihnen, wie seine Barmherzigkeit uns hoffen heißt, ein neues Herz gegeben hat, daß sie nach der Vorschrift des Königs den Willen des Herrn thäten, und von den Irrthümern, in welchen sie geboren und auferzogen worden sind, zur katholischen Wahrheit zurückkehrten. Da sonach in dieser Sache des allerchristlichsten Königs Eifer und Frömmigkeit in ausgezeichneter Weise zu Tage treten, so gebühren seinem unsterblichen Verdienste Unsere und Euer Aller Lobsprüche, welche denn auch die Nachwelt ihm reichlich spenden

[1] A. a. O. S. 434.

wird, solange sie das Andenken an eine so treffliche That lebendig erhält. Inzwischen muß man vom Vater der Erleuchtungen mit angelegentlichen Gebeten erflehen, daß er den Geist des Königs täglich mehr aneifere, dasjenige zu thun, was dem christlichen Gemeinwesen und der katholischen Kirche erfreulich und heilsam sein kann." [1]

Auch in dieser Allocution finden wir nichts, was Innocenz XI. unter den obwaltenden Verhältnissen nicht hätte sagen dürfen. Genau wie im Novemberbreve heißt er auch hier die Aufhebung eines Edictes gut, welches rebellischerweise erzwungen worden war; wie dort, erkennt er auch hier den Eifer an, welchen Ludwig durch seine Handlungsweise thatsächlich gezeigt hatte; wie dort, sieht er auch hier von den Mitteln, deren sich die französische Regierung bedient hatte, vollständig ab, und wie am 13. November stützt er sich zur Begründung des gespendeten Lobes abermals auf die Darstellungen des französischen Gesandten.

Kaum hatte Innocenz seine Rede geendet, als Cardinal Estrées sich anschickte, unter dem Scheine, dem Papste zu danken, eine Lobrede auf Ludwig zu halten. War etwa das eben gesprochene Elogium nicht genügend? Allein die Cardinäle erklärten, da die Allocution in sich eine „ganz gewöhnliche" sei, dieses Vorhaben für entschieden unstatthaft, und der Cardinal mußte sich darauf beschränken, am Schlusse der Feierlichkeiten sich dem Papste zu nähern: „Nach geendigter Rede," so berichtet das Theatrum Europaeum, „und da der Papst schon auffgestanden / sich wieder nach seinem Zimmer zu verfügen / hat ihn der Cardinal d'Estrées etwas auffgehalten / und ihm im Namen seines Königs für das gesprochene Lob Dank gesagt / auch umb eine Abschrift solcher Oration gebeten / damit er selbige Sr. Majestät zuschicken könne; worauff der Papst gelächelt / und zur Antwort gegeben: Er hätte Bedenkens / obs dienlich sei." [2]

Ob die Rede dennoch nach Versailles kam, sagt unsere Quelle nicht; jedenfalls aber geht aus diesem Zuge hervor, wie sorgsam die französische Partei in Rom auf jedes Wort des Papstes lauschte und wie sie bemüht war, dasselbe sogleich zur Allerhöchsten Kenntniß zu bringen, ein Beweis, daß die Lobeserhebungen von Seiten des Heiligen Stuhles im Allgemeinen spärlich gewesen sein müssen.

Im Folgenden schildert das Theatrum die Feierlichkeiten: „Am Sonnabend liesse der Papst denen Kardinälen ansagen / daß Sonntags / nach gewöhnlicher Kapelle / wegen der Bekehrung der Hugenotten

---

[1] A. a. O. S. 435. [2] Theatr. Europ., XII. 1098.

in Frankreich / das Te Deum laudamus solte gesungen werden; es ist aber solches hernach wieder eingestellet worden / weil der Ceremonienmeister gesagt / daß es nicht wol stünde / den Lobgesang bei blauem Kirchenschmuck in der Fasten zu singen / dannenhero man solches auff den Montag bei denen Dominikanern / nach der Kapelle / wegen Mariä Verkündigung bei weißem Kirchenschmuck / anstellen wollen; aber der Kardinal d'Estrées und sein Bruder / der Frantzösische Ambassadeur / haben nicht darein willigen / sondern es erst nach Ostern haben wollen / in Hoffnung / es würde sich der Papst selber dabei einfinden."[1] Innocenz war nämlich noch immer unpäßlich und wäre, was den beiden Estrées nicht erwünscht sein konnte, voraussichtlich bei der Feier nicht erschienen.

Es wurde demnach der Sonntag nach Ostern, der 28. April, für das Fest bestimmt: „Sonsten haben die Frantzosen gewolt / daß man bei der Kapelle und dem Lobgesang / so Sonntags nach Ostern wegen Bekehrung der Hugenotten in Frankreich gehalten zu werden angestellet war / auch zugleich von der Engelsburg sich mit grobem Geschütz hören / und hin und wieder Freudenfeuer anstecken solte; man hat aber / weil solche Bekehrung allzu violent und gewaltsam gewesen, darein nicht willigen wollen."

Allein auch in diesem Punkte gab man schließlich dem Drängen der Franzosen nach; das Fest, welches außerhalb der Kirche zwei Tage in Anspruch nahm, war überaus glänzend, und nichts hätte bei demselben gefehlt, wenn nur der Herrscher der ewigen Stadt selbst, Innocenz, an demselben theilgenommen hätte. Was immer die Ursache dieser Zurückhaltung war, ob seine Unpäßlichkeit, wie das Theatrum angibt, oder ein anderer Grund: dem Feste fehlte die Krone, es hatte keinen päpstlichen, es hatte französischen Charakter. In noch viel höherem Grade gilt dieß von dem Maifeste, welches Estrées in der Kirche de la Trinité du Mont abhalten ließ, und an welchem sich Rom als solches gar nicht betheiligte.

Trotz seiner Proteste hatte also Innocenz XI. zuletzt doch seine Zustimmung zu einem Dankfeste gegeben — allein liegt etwa darin eine principielle Gutheißung des Geschehenen? Das Theatrum Europaeum findet darin keine; es hätte sonst gewiß nicht unterlassen, Innocenz' XI. Verhalten zu mißbilligen. Die Königin Christine nahm an dem Beneh-

[1] Theatr. Europ., XII. 1099.

men des Papstes ebenfalls keinen Anstoß; denn als sie ihren Brief an den Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels verfaßte (Juni 1686), weiß sie von Rom nur Lobenswerthes zu sagen. Hatte sie doch selbst trotz der Entschiedenheit, mit welcher sie die Maßregeln Ludwigs gebrandmarkt hatte, beim Aprilfeste ihren Palast „mit weißen Wachskerzen" illuminiren lassen[1]. Allein auch in sich war das diplomatisch mehr oder weniger erzwungene Zugeständniß des Papstes keineswegs verwerflich. Principiell war ja Ludwigs Unternehmen schon längst gerichtet, ein nachträgliches Dankfest aber für die Thatsache der Bekehrung Vieler konnte anderweitiger Umstände halber leicht gestattet werden. Vergegenwärtigen wir uns nur die Lage, in welcher sich die Kirche Frankreichs damals befand. Der Gallicanismus war um diese Zeit so weit gediehen, daß ein Schisma bevorzustehen schien. Die Geistlichkeit stand zum größten Theile auf Seiten der weltlichen Gewalt. Prinz Condé meinte, freilich mit Uebertreibung, sollte es dem Könige in den Sinn kommen, protestantisch zu werden, so wäre der Klerus wohl der erste, welcher dem Beispiele folgen würde. Ohne Scrupel bekämpfte der Episkopat die päpstliche Suprematie und erhob die bekannten gallicanischen Artikel zu einer Art von Symbolum, welches jeder, der einen Grad in der juristischen oder theologischen Facultät zu erhalten wünschte, beschwören sollte. Viele Bischofssitze waren vacant und, wie wir sahen, benutzte Ludwig gerade seine Erfolge gegen die Hugenotten, um mit den von ihm aufgestellten Candidaten in Rom durchzudringen. Da Innocenz auf Letzteres nie und nimmer eingehen konnte und wollte, auch thatsächlich nicht einging: so läßt es sich leicht erklären, warum er in unserer Frage endlich etwas nachgab. Der Heilige Stuhl machte ja jederzeit gerne in unwesentlichen Dingen Zugeständnisse, um das Wesentliche zu retten. Wollte aber jemand in diesen nebensächlichen Concessionen einen principiellen Verzicht auf päpstliche Vorrechte oder eine principielle Billigung vorliegender Thatsachen sehen, so würde er sich sehr täuschen. Das Verhältniß Innocenz' XI. zu Ludwig war in Folge der gallicanischen Bestrebungen ein sehr gespanntes. Die Noth der bischofslosen Diöcesen war sehr groß. Indem nun der Papst zu den besagten Festen seine Erlaubniß gab, konnte er mit Recht erwarten, durch dieses Entgegenkommen die Hand zu bieten, um wenigstens in einem Punkte die Leiden der französischen Kirche zu lindern. Daß Innocenz auch diesen Zweck nicht erreichte, ist nicht seine Schuld.

---

[1] Theatr. Europ., XII. 1100.

Sollen wir schließlich unser Urtheil über das Verhalten Innocenz' XI. noch mehr präcisiren, so dürfte nach den angeführten Beweisen die Annahme, Innocenz würde, wenn er im Hinblicke auf sein Verhältniß zu Frankreich gekonnt hätte, auch das wenige Lob nicht gespendet haben, welches die Kunst der französischen Diplomatie ihm abgerungen hatte, wohl nicht als eine unberechtigte vollständig ausgeschlossen werden. Es steht fest, daß das eifrigste Bestreben des Heiligen Vaters darauf gerichtet war, den Katholiken Englands, woselbst der katholische Jakob II. den Thron einnahm, ein besseres Loos zu verschaffen. Nun, der Bruch zwischen Jakob II. und seinem Parlamente vollzog sich, als die Nachricht von der Aufhebung des Edictes von Nantes über den Kanal gelangte [1]. Sollte Innocenz' politischer Blick diese Rückwirkung der innern Politik Frankreichs auf die Interessen der Kirche in England nicht geahnt und, als der Schlag geschehen war, den Zusammenhang nicht wahrgenommen haben? Aus den Briefen der beiden Estrées im December 1685 erhellt, daß der Papst unter dem doppelten Einflusse seiner körperlichen Leiden und der Hiobspost aus England sich im Zustande „tiefer Traurigkeit und des äußersten Trübsinnes" befand. Aehnliche Folgen hatte die Aufhebung des Edictes von Nantes auf die Reunionsversuche mit den Protestanten Deutschlands [2]. Ganz abgesehen davon, daß Ludwig XIV. diesen Bestrebungen durch seine politischen Agenten sogar offen entgegenwirkte [3],

---

[1] Revue des quest. histor., l. c. p. 432. — Onno Klopp, Fall des Hauses Stuart, III. S. 112. 128 — Wie Ludwig XIV. die erpreßte Gutheißung von Seiten des päpstlichen Stuhles zu benutzen verstand, ergibt sich aus den Correspondenzen seines Gesandten am englischen Hofe, Barillon. Dieser schreibt am 20. December 1685: „J'ai communiqué au roi d'Angleterre le bref du pape. . . On avait établi ici que le Pape improuvait ce qui se passe en France et l'artifice dont on s'est servi à cet égard avait réussi. Ce bref détruit une erreur si grossière" (Noailles, Madame de Maintenon, II. 450). Im April 1686 schreibt derselbe: „Les louanges que le Pape a données dans le consistoire à l'édit de V. M. sont connues à Londres et font voir combien est faux le bruit répandu par les factions que le Pape n'approuvait pas cette mesure" (ibid. p. 452). In seiner Antwort sagt Ludwig: „J'ai appris avec plaisir les bons effets qu'ont produits au lieu où vous êtes les temoignages publics que le Pape a donnés en plein consistoire de la joie qu'il a ressentie de la révocation de l'édit de Nantes et de toutes les conversions dont elle a été suivie." Auch aus diesen Depeschen ergibt sich, wenn man sie unbefangen liest, daß der Widerstand des Papstes gegen die Aufhebung des Edictes von Nantes in England bekannt war, und zugleich, warum der Hof von Versailles um jeden Preis ein Zeichen der Anerkennung von Seiten Roms haben wollte.

[2] O. Klopp, Die Werke von Leibniz. Bd. VII. Einleitung, S. XXIII ff.

[3] Revue des quest. histor., 24. 1878. 2 p. 390 ss. — O. Klopp, Fall des

war nichts so sehr geeignet, das Unionswerk in's Stocken zu bringen, als der Gewaltakt vom Jahre 1685. Ein Schrei der Entrüstung erhob sich bei allen protestantischen Reichsständen. Die flüchtigen Hugenotten, welche in Brandenburg, Braunschweig, Württemberg, Sachsen, Hessen, Baden u. s. w. die freundlichste Aufnahme fanden, trugen durch die Schilderung ihrer Leiden nicht wenig dazu bei, die Gemüther gegen die Katholiken und namentlich gegen das Haus Habsburg zu erbittern. Christoph de Royas y Spinola, welcher das ganze Unternehmen leitete, mußte bereits bald alle seine Versuche gescheitert sehen; wie schmerzlich dieß für Innocenz gewesen sein mußte, bedarf keiner Erklärung, da er ja, wenn auch nicht offen, so doch im Geheimen, das Werk des Bischofs von Thina unterstützt hatte. — Auch auf die nachdrücklichere Führung des Türkenkrieges war die Aufhebung des Edictes von Nantes von unheilvollem Einflusse. Da die protestantischen Stände stets zum Mißtrauen gegen Leopold geneigt waren, konnte die Politik Ludwigs leicht dahin führen, daß man, um den mächtigsten katholischen Reichsstand zu schwächen, diesem die Mittel zum Türkenkriege verweigerte. Nach dem Prinzen von Oranien lag die Herbeiführung eines solchen Zwiespaltes der Aufhebung des Edictes von Nantes mit zu Grunde [1], und Innocenz selbst motivirte seinen Protest gegen die Hugenottenpolitik Ludwigs durch den Hinweis auf die schlimmen Folgen derselben auf Deutschland, „weil sie den protestantischen Fürsten zum Vorwande diene, dem Kaiser Truppen und Geld gegen die Ungläubigen zu versagen".

Wenn wir alle diese Momente im Auge behalten, wird uns Manches klar, namentlich warum man in Rom so lange mit der Veranstaltung des verlangten Tedeums zauderte. Wie ganz anders nehmen sich diesem gegenüber die Feste aus, welche man im September 1683 zum Danke für die Befreiung Wiens gefeiert hatte. Damals ging Alles frei von Innocenz selbst aus, die Feste von 1686 aber waren das Werk diplomatischer Anregungen. Wie viele Briefe und Depeschen mußten geschrieben, wie viele Mittelspersonen gewonnen, wie viele Vorträge gehalten werden, bis endlich nach fast sechsmonatlichen Bemühungen die Bitte erhört wurde? Und wie wurde sie erhört? Innocenz will das Fest prunklos, in der Fastenzeit, in den Gewändern der Buße abhalten lassen, und nur den erneuten Anstrengungen der Estrées und Cibo's ist es zuzuschreiben, daß

Hauses Stuart, III. S. 98. — E. Michaud, Louis XIV. et Innocent XI. T. IV. p. 482. 483.

[1] Vgl. den im ersten Artikel citirten Brief.

dasselbe auf die Osterzeit verlegt wurde. Selbst dann noch will Innocenz nichts von weltlichen Festlichkeiten wissen, und erst auf erneute Bitten hin gestattet er den Gebrauch der Kanonen, die Illumination und das Uebrige. Vor zwei Jahren sah man den Statthalter Christi inmitten seines jubelnden Volkes; umgeben von den Fürsten der Kirche, nahm er selbst am Feste Antheil; niemand freute sich mehr als er — und jetzt? Während die Franzosen Tedeum halten und Bankette feiern, während die Kanonen der Engelsburg die Straßen Roms mit ihrem Donner erfüllen, während die ewige Stadt wie in einem Lichtmeere schwimmt: zieht sich Innocenz in seine Gemächer zurück. Welch ein Gegensatz!

Mit dem Gesagten sind wir am Schlusse unserer Erörterung angelangt. Wenn wir derselben auch keine absolute Vollständigkeit zuerkennen können, theils weil der uns angewiesene Raum eine noch eingehendere Verbreitung nicht erlaubte, theils weil noch nicht alle Quellen der öffentlichen Einsicht unterbreitet sind: glauben wir dennoch alles gegeben zu haben, was nöthig ist, um unseren Lesern ein historisch richtiges Urtheil über die Aufhebung des Edictes von Nantes zu ermöglichen. Die Aufhebung des Edictes von Nantes war also ein französisches Staatsunternehmen; ihr Zweck war die religiös-politische Einheit Frankreichs; im Staatsministerium wurde der Plan gefaßt, und mit Staatsmitteln wurde derselbe ausgeführt. Daß P. de la Chaise Ludwig zu seiner Politik gedrängt habe, kann in keiner Weise bewiesen werden, und auch die Kirche als solche nahm an dem Unternehmen nicht den geringsten Antheil. Zwar wird Innocenz XI. beschuldigt, die Aufhebung des Edictes von Nantes gutgeheißen zu haben, allein mit Unrecht. Denn diese Gutheißung ist im Grunde nur eine scheinbare gewesen. Auch im Interesse des Türkenkrieges und der kirchlichen Verhältnisse in England und Deutschland konnte Innocenz die Aufhebung des Edictes nicht billigen; ja er gab thatsächlich unzweideutige Beweise seines Mißfallens darüber. Aber ohne Unterlaß von den französischen Agenten gedrängt, und fest entschlossen, seinerseits Alles zu thun, um der Kirche Frankreichs den verlorenen Frieden wieder zu geben, sah er sich dennoch in die Nothwendigkeit versetzt, auf Thatsachen hin, welche ihm von französischer Seite berichtet wurden, dem Eifer und der Frömmigkeit Ludwigs im Allgemeinen seine Anerkennung nicht zu versagen.

A. Genelli S. J.

Ueber die Zunahme der Blitzgefahr.

Seit Franklins und schon von früheren Zeiten her steht es fest, daß das Gewitter eine elektrische Erscheinung ist, der Blitz nichts Anderes als eine Entladung zwischen den entgegengesetzten Elektricitäten zweier Wolken oder einer Wolke und der Erde. Was der knallende Funke an der Elektrisirmaschine im Kleinen, das ist im Großen der blendende Blitzstrahl, der aus schwarzem Gewölk mit Donner zur Erde fährt. Wenn wir aber fragen nach den fast unerschöpflichen Quellen dieser Elektricitäten, wenn wir eine Erklärung suchen für die verschiedenen Arten der Blitze und ihrer regellosen, zauberhaften Wirkungen, wenn wir gar zu wissen wünschen, wie bei schwülster Sommerhitze die Eismassen sich bilden, welche als Hagel in wenigen Sekunden die Ernte eines ganzen Jahres vernichten, da werden selbst Fachleute gestehen, daß wir wenig oder nichts wissen. Eines jedoch hat sich aus dem stets anwachsenden statistischen Material bis jetzt als sicher ergeben, nämlich eine stete Zunahme der Blitzgefahr innerhalb der letzten vier bis fünf Jahrzehnte, ein Resultat von so praktischer Natur, daß Angesichts desselben nur wenige ganz gleichgültig bleiben möchten.

Was versteht man unter Blitzgefahr, was unter Zunahme der Blitzgefahr, und läßt sich eine solche Zunahme wirklich beweisen? Das sind die Fragen, die sich hier von selbst ergeben. Sie möglichst klar und genau zu beantworten, ist Zweck dieser Zeilen, während eine Untersuchung der Ursachen einem späteren Artikel vorbehalten bleiben muß. Also zunächst die unumgänglichen Begriffserklärungen.

Das Wort Blitzgefahr ist an und für sich einer vielfachen Deutung fähig. Man stellt sich dabei nicht etwa vor, daß zahllose Blitze Himmel und Wolken durchzucken, die Nacht fast zum Tage machen und daß es dabei tüchtig kracht und poltert, sondern man denkt sich darunter die Gefahr, daß die beim Gewitter treffenden Blitze Schaden anrichten an Gebäuden, Bäumen, Personen und Vieh. Wenn aber heutzutage Rede ist von Blitzgefahr, so bezieht sich diese bloß auf schädliche Blitzschläge in Gebäude.

Um eine Idee zu geben über die Vertheilung der Blitzschläge auf die verschiedenen Gegenstände, möge ein Beispiel aus Schleswig-Holstein, einer den Blitzschlägen sehr ausgesetzten Provinz, hier Platz finden. Die von 1880—1883 vom Blitz getroffenen Gegenstände sind: Gebäude 338,

Personen 92, Stück Vieh 121, Bäume 60. Dazu 11 andere im Freien befindliche Gegenstände.

Unter den 338 Gebäuden sind 238 ländliche, 50 städtische, 31 Windmühlen, 15 Kirchen, 4 Schornsteine.

Nur 19 der getroffenen Gebäude hatten Blitzableiter; in 8 Fällen blieben die Gebäude ganz unverletzt, und nur die Ableiter wiesen Blitzspuren auf; in 10 anderen Fällen war der Blitz im Wesentlichen der Ableitung gefolgt, hatte dieselbe jedoch an solchen Stellen verlassen, welche offenbar Mangel an nöthiger Leitung aufwiesen. In einem Falle scheint der Blitzableiter wegen mangelhafter Erdleitung überhaupt seine Dienste versagt zu haben. Von den 92 Personen wurden 10 getödtet, 20 gelähmt, 55 betäubt, 7 unerheblich afficirt. Von 121 getroffenen Thieren wurden 95 getödtet, 26 betäubt. Die Zahl der getroffenen Gebäude übersteigt die Zahl aller anderen vom Blitz getroffenen Gegenstände noch um 54. Wenn man dazu noch bedenkt, wie schwer eine Controle der getroffenen Bäume ist, besonders in waldigen Gegenden, daß viele Verluste an Leib und Leben mit Blitzschlägen in Gebäude, namentlich mit zündenden, verbunden sind, und endlich, daß eben nur über getroffene Gebäude ein seit Jahrzehnten datirendes statistisches Material vorliegt, so sieht man unschwer, weßhalb bei Berechnung der Blitzgefahr nur auf Gebäude Rücksicht genommen wird, und daß die Blitzgefahr für Gebäude als ein Bild und Maß der Blitzgefahr überhaupt betrachtet werden kann.

Die Blitzgefahr für Gebäude eines bestimmten Landdistrictes ist jedenfalls um so größer, je größer die Zahl der jährlich vom Blitz getroffenen und beschädigten Gebäude ist. Kann man annehmen, daß die Zahl der Gebäude nicht oder nur um geringe Procente jährlich zunimmt, so sind die jährlichen Blitzschläge ein Maß der Blitzgefahr der betreffenden Jahre.

Die Blitzgefahr hängt aber nicht nur von der Zahl der Blitzschläge, sondern auch von der Zahl der Gebäude ab; sie ist um so größer, je geringer bei gleicher Zahl der Blitzschläge die Zahl der Gebäude ist. Kommen z. B. in einem Bezirk A auf 100 000 Gebäude jährlich 10 Blitzschläge, in einem andern Bezirk B ebenso viele Blitzschläge schon auf 50 000 Gebäude, so sagen wir, die Blitzgefahr in B ist zweimal so groß als in A. Wir können daher die *Blitzgefahr* mathematisch definiren als den Quotienten oder als *das Verhältniß aus der Zahl der Blitzschläge zur Gesammtsumme der Gebäude.*

Um aber die vielen Decimalen zu vermeiden, wird die Blitzgefahr mit einer Million multiplicirt, und kann dann auch definirt werden *als*

die Zahl der Blitzschläge in Gebäude bezogen auf eine Million Gebäude[1].

Die Größe der Blitzgefahr wird sehr verschieden sein, je nach der Gegend, je nach Jahren und Jahreszeiten. Daß man von einer jährlichen, monatlichen Blitzgefahr sprechen kann, versteht sich von selbst; fehlt aber eine nähere Bezeichnung, so ist die jährliche Blitzgefahr gemeint. Soll die Blitzgefahr nicht auf eine Million Gebäude bezogen werden, sondern auf 1000 oder 100 000, so muß dieß stets ausdrücklich bemerkt werden.

Da nun aber im Allgemeinen nur Blitzschläge in versicherte Gebäude mit Genauigkeit notirt werden, nämlich in den Akten der Feuerversicherungsanstalten, indem jedes durch Blitz beschädigte Gebäude Anrecht hat auf eine Vergütung von Seiten der Gesellschaft, bei der es versichert ist, so wird der Begriff Blitzgefahr noch mehr eingeschränkt und definirt als das Verhältniß aus der Zahl der Blitzschläge in versicherte Gebäude zur Gesammtsumme der versicherten Gebäude, oder in bequemerer Form als die Zahl der Blitzschläge in versicherte Gebäude bezogen auf eine Million versicherter Gebäude.

Die auf diese Weise ermittelte Blitzgefahr wird mit der wahren Blitzgefahr für Gebäude überhaupt, wie sie oben definirt wurde, um so mehr übereinstimmen, je größer erstens der Procentsatz der versicherten Gebäude ist, wie z. B. in den Königreichen Bayern und Sachsen, wo 91 und mehr Procent aller Gebäude versichert sind. Denn in diesem Falle kann man ohne erheblichen Fehler versicherte Gebäude mit Gebäuden überhaupt, und Blitzschläge in versicherte Gebäude mit Blitzschlägen in Gebäude überhaupt verwechseln und gleichsetzen. Es ist bekannt — später wird eingehender davon die Rede sein —, daß die ländlichen Gebäude mehr dem Blitz ausgesetzt sind als die städtischen. Angenommen, ein Land besitze eine Million Gebäude, wovon nur 200 000 oder 20 % versichert sind, so werden die versicherten Gebäude meist auf den reicheren

---

[1] So wäre z. B. für den Bezirk A die Blitzgefahr eigentlich 10 : 100 000 = 0,0001, für B 10 : 50 000 = 0,0002, d. h. zweimal so groß als für A, wie es ja auch wirklich ist. Bei 40 Blitzschlägen auf 1 220 000 Gebäude wäre die Blitzgefahr 0,0000328. Um die vielen Decimalen fortzuschaffen, multiplicirt man mit einer Million und erhält 32,8 oder rund 33. Die Blitzgefahr kann dann auch definirt werden als die Zahl der Blitzschläge in Gebäude, bezogen auf eine Million Gebäude; denn wenn auf 1 220 000 Gebäude 40 Blitzschläge kommen, so kämen auf 1 Gebäude 1 220 000 mal weniger, mithin auf eine Million Gebäude (40 : 1 220 000) mal 1 Million Blitzschläge, d. h. 32,8 oder rund 33.

Stand, mithin auf Städte entfallen, möglicherweise sich aber ganz ungleichmäßig auf ländliche und städtische Gebäude vertheilen; kommen nun auf diese 200 000 Gebäude jährlich 10 Blitzschläge, so mögen diese Zahlen im günstigsten Falle zur Berechnung der Blitzgefahr für städtische Gebäude dienen, aber durchaus keine Idee geben von der Blitzgefahr dieses Landes überhaupt, welche in diesem Falle, wie jeder leicht sieht, nothwendig größer als die wirklich berechnete ist. Es ergibt sich daraus, welch große Vorsicht bei Berechnung und Beurtheilung der Blitzgefahrzahlen anzuwenden ist.

Was zweitens die Zahl der Blitzschläge angeht, so ist freilich wahr, daß in obiger Definition der Blitzgefahr nur Blitzschläge verstanden sind, welche einen zu vergütenden Schaden angerichtet haben. Man kann aber annehmen, daß solche, wie man sagt, nicht zu vergütende Blitzschläge kaum 10 % aller Blitzschläge betragen. Ein Beispiel aus dem Königreich Sachsen möge als Bestätigung dienen.

	Zahl aller Blitzschläge.	Zahl der nicht zu vergütenden Blitzschläge.
1880	223	21
1881	290	31
1882	145	14
1883	159	13
1884	342	32

Es gab mithin 9,6 % nicht zu vergütende Blitzschläge.

Je größer daher die Zahl der Blitzschläge, je größer die Zahl der Gebäude — denn mit dieser wächst auch die Zahl der Blitzschläge —, um so sicherer wird die Blitzgefahr berechnet, um so mehr ist sie aber auch ein Maß der Blitzgefahr für Gebäude überhaupt.

Nachdem der etwas schwierige Begriff der Blitzgefahr des Weiteren erörtert worden, ist es um so leichter zu sagen, was man unter Zunahme der Blitzgefahr versteht.

Wählen wir als Beispiel Bayern. Die mittlere Blitzgefahr für eines der Jahre 1846—1849 ist nach v. Bezold 31, für eines der Jahre 1878 bis 1881 aber 95. Die Zunahme von 1846—1881 ist offenbar 95 : 31 oder 3, die Blitzgefahr hat sich verdreifacht; an Stelle von nur einem Gebäude, welches früher durch Blitz beschädigt wurde, kommen jetzt im Mittel immer drei[1].

---

[1] Die Blitzgefahren, d. h. die Zahlen der jährlichen Blitzschläge in versicherte Gebäude, bezogen auf eine Million Gebäude, sind für die Jahre 1846—1849 resp. 49. 28. 26 und 22, mithin die mittlere jährliche Blitzgefahr für eines der Jahre

Allgemein: **Zunahme der Blitzgefahr zwischen zwei Terminen ist die Blitzgefahr des letzten Termins dividirt durch jene des ersten, oder der Quotient aus den Blitzgefahren des letzten und ersten Termins.** Uebertrifft die Blitzgefahr des letzten Termins die des ersten, so ist der Quotient größer als 1, es wäre eine Zunahme vorhanden; im entgegengesetzten Falle würde der Quotient kleiner als 1, wir hätten eben keine Zunahme mehr, sondern eine Abnahme der Blitzgefahr.

Wir kommen jetzt zur Hauptfrage unserer Untersuchung, ob nämlich eine Zunahme der Blitzgefahr seit den letzten vier bis fünf Jahrzehnten in aller Strenge nachgewiesen ist, wenigstens für Deutschland, Oesterreich und die Schweiz. Der erste, welcher diese Frage für das Königreich Bayern diesseits des Rheins mit Ja beantwortet hat, ist Professor v. Bezold in München. Die bezügliche Arbeit: „Ein Beitrag zur Gewitterkunde", ist veröffentlicht in Poggendorfs Annalen, Jahrgang 1869. Den Anlaß dazu erzählt der Verfasser in der Einleitung. Es heißt dort: „Eine von einem berühmten Gelehrten gelegentlich geäußerte Meinung über den Einfluß der Bauart der Häuser auf ihre Gefährdung durch Blitz veranlaßte den Verfasser, Erkundigungen einzuziehen, ob vielleicht die Akten der allgemeinen Brandversicherungsanstalt des Königreichs Bayern thatsächliche Anhaltspunkte zur Lösung einer derartigen Frage darböten. Ein Blick in diese Akten überzeugte mich sofort, daß in denselben zwar keine Materialien zur Erreichung meines ursprünglichen Zweckes enthalten seien, um so reichere dagegen über die Verheerungen durch Blitz hinsichtlich ihrer Vertheilung nach Zeit und Raum." Das Resultat ist aus der Tabelle S. 537 leicht abzulesen und lautet dahin, daß seit Ende der dreißiger Jahre nicht nur die Zahl der Blitzschläge, sondern auch die Blitzgefahr bezogen auf eine Million Gebäude fast in ununterbrochener Zunahme begriffen ist. Für eines der Jahre von 1833—1837 ist sie im Mittel = 34, zwischen 1862 und 1865 aber 61, woraus die Zunahme der Blitzgefahr von 1833—1865 = 1,79 oder 79 %.

1846—1849 (49 + 28 + 26 + 22): 4 oder 31; die Blitzgefahren für 1878—1881 sind resp. 87. 90. 83. 119, daraus die mittlere Blitzgefahr 95. Daher Zunahme in Bayern von 1846—1881 offenbar 95 : 31 oder 3,06. Nicht selten wird sie auch in Procenten angegeben. Nennt man nämlich die mittlere Blitzgefahr für 1846 nicht 31, sondern 100, so ist die von 1881 306, die Zunahme der Blitzgefahr beträgt also 206 %.

Eine ähnliche Zunahme wies 1873 Herr Regierungsrath Gutwasser für das Königreich Sachsen, 1875 Herr v. Ahlefeld für Schleswig-Holstein, 1877 Herr v. Hülsen für die Provinz Sachsen nach. Im Jahre 1881 erschien eine größere Broschüre mit dem Titel: „Ueber die Zunahme der Blitzgefahr und ihre vermuthlichen Ursachen, von Dr. W. Holtz" (Leipzig). Das verarbeitete Material reicht bis zum Jahre 1877 einschließlich. In den Tabellen S. 59—66, 75—78 und besonders S. 83 sind die statistischen Ergebnisse in sehr übersichtlicher Weise zusammengestellt. Darnach hat, um noch ganz im Allgemeinen zu bleiben, die Blitzgefahr von 1854—1877 (aus vierjährigen Mitteln berechnet) zugenommen in Deutschland um das 2,75fache, in Oesterreich um das 1,75fache, in der Schweiz um das 2,07fache.

Auf die sehr mühe- und verdienstvolle Arbeit des Herrn Dr. Holtz folgten bald neue Materialien und Forschungen mit gleichem Resultat, so z. B. von Freyberg für das Königreich Sachsen, von v. Bezold für Bayern d. d. Rh.: „Ueber zündende Blitze im Königreich Bayern von 1833—1882", von Kassner für die Provinz Sachsen u. s. w. Wir wollen nun das Material nach einzelnen Ländern sichten und auf seine Beweisfähigkeit untersuchen.

Beginnen wir mit Bayern. Denn für Bayern wurde ja zuerst eine Zunahme der Blitzbedrohung constatirt. Sein statistisches Material ist aber auch mit Eigenschaften ausgerüstet, welche es in hohem Grade beweisfähig machen. Erstens nämlich reicht es zurück bis zum Jahre 1833 einschließlich, weiter als das irgend eines anderen Landes. Zweitens ist Bayern ein ausgedehntes Land mit über 1 000 000 versicherter Gebäude, was zur Folge hat, daß verschiedene rein locale Einflüsse im Mittel verschwinden oder sich ausgleichen. Drittens werden in den Akten der Immobiliar-Feuerversicherung, welche sich dazu noch ganz in den Händen des Staates befindet, alle Unfälle, gleichviel ob durch zündende oder kalte Blitzschläge entstanden, als Brandfälle durch Blitz verzeichnet. Endlich ist in Bayern die Zahl der versicherten Gebäude ein hoher Procentsatz sämmtlicher Gebäude. Schon im Jahre 1840 waren 91% aller Gebäude, nämlich 1 089 642 von 1 194 076 versichert, so daß Blitzgefahr für Gebäude und Blitzgefahr für versicherte Gebäude sich so gut wie decken.

Was hat sich nun aus diesem Beweismaterial herausgestellt? Das Ergebniß faßt v. Bezold zusammen wie folgt: „Die Häufigkeit der zündenden (d. h. Schaden bringenden) Blitze, reducirt auf die gleiche Zahl

versicherter Gebäude, hat seit dem Anfange der vierziger Jahre dieses Jahrhunderts, abgesehen von kleineren Schwankungen, eine beinahe stetige Zunahme erfahren, so daß die Gefährdung durch Blitz innerhalb des genannten Zeitraumes auf mehr als das Dreifache gestiegen ist."

Die unten stehende Tabelle, nach dem neuesten Material von v. Bezold, gibt ein anschauliches Bild der Zunahme; sie enthält als Mittel, aus vier Jahren berechnet, sowohl die jährlichen Blitzschläge als auch die jährliche Blitzgefahr, dazu noch Blitzschläge und Blitzgefahr für die Jahre 1879—1882 [1].

Die Zahlen beweisen, daß sich in Bayern die Blitzgefahr seit 1834 beinahe, seit 1840 aber mehr als verdreifacht hat. Die größte Blitzgefahr im Zeitraum 1834—1849 ist 56 im Jahr 1834, die kleinste 14 im Jahr 1836, während die kleinste Blitzgefahr im Zeitraum 1867 bis 1881 61 ist im Jahr 1870, die größte 127 im Jahr 1873; es ist also die kleinste Blitzgefahr zwischen 1867 und 1881 noch größer als die größte zwischen 1834 und 1849.

Nimmt man nicht die Blitzgefahren, sondern die Blitzschläge, so haben sich diese seit 1834 mehr als verdreifacht, seit 1840 aber mehr als vervierfacht. Wenn die Zahl der Blitzschläge noch mehr zunimmt als die Blitzgefahr, so hat das seinen Grund einfach darin, daß die Zahl der Gebäude sich bedeutend vermehrt hat; da in Bayern seit 1840 versicherte Gebäude und Gebäude überhaupt so gut wie dasselbe ist, so hat die Zahl der Gebäude um ein Drittel zugenommen, weil auch die Zahl der versicherten Gebäude im gleichen Verhältniß gestiegen ist, von 1 025 000

[1]

	Blitzschläge.	Blitzgefahr.	Versicherte Gebäude.
1834—1837	40	38	1 064 000
1838—1841	33	30	—
1842—1845	27	25	—
1846—1849	35	31	—
1850—1853	45	41	—
1854—1857	58	50	—
1858—1861	61	52	—
1862—1865	76	62	—
1866—1869	95	74	—
1870—1873	117	89	—
1874—1877	124	94	—
1878—1881	126	95	1 329 000
1879	119	90	1 320 000
1880	111	83	—
1881	162	119	—
1882	128	92	1 374 000

im Jahre 1834 auf 1 374 000 im Jahre 1882. Hätte die Blitzgefahr nicht zugenommen, so hätte die Zahl der Blitzschläge mit der Zahl der Gebäude ungefähr gleichen Gang halten, d. h. von 40 auf 53 steigen müssen, während sie in Wirklichkeit auf 126 stieg.

Während also in Bayern von 1834—1881 die Zahl der versicherten Gebäude nur um 30% zugenommen hat, ist die Zahl der Blitzschläge von 40 auf 126 gestiegen, d. h. um 210%, die Blitzgefahr aber von 38 auf 95, woraus als Zunahme 2,50 oder 150% folgt. Die geringste mittlere Blitzgefahr zeigt sich Anfangs der vierziger Jahre, nämlich 25 für 1842—1845; es ergäbe sich also von 1842—1881 eine Vermehrung der Blitzgefahr um das fast Vierfache, da 95 : 25 = 3,8. Eine ganz auffallende Zunahme der Blitzgefahr in Bayern steht daher außer allem Zweifel.

Nächst Bayern ist es das Königreich Sachsen, dessen Blitzgefahr unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Es sind nämlich in Sachsen in Folge gesetzlichen Zwanges fast alle Gebäulichkeiten gegen Brandunfälle versichert, und es werden in den Akten des Königl. sächsischen Landes-Brandversicherungsinstitutes die zündenden Blitzschläge von den kalten getrennt. Die Akten reichen zwar bis 1830 zurück, werden aber der Sicherheit wegen erst von 1859 an benutzt, von wo an auch für kalte Blitzschläge Schadenersatz gesetzlich wurde. Wir haben also erstens seit 1859 eine sehr genaue Aufzeichnung aller schädlichen Blitzschläge, ferner in Folge des oben erwähnten gesetzlichen Zwanges jedenfalls noch mehr Procent versicherter Gebäude als in Bayern, endlich eine wenn auch nicht so große wie in Bayern, so doch immerhin bedeutende Zahl von Gebäuden, nämlich 628 000 bis 700 000 in den Jahren 1859 und 1882, was für Beweise aus den Blitzgefahrzahlen auch von großer Bedeutung ist.

Das reiche Material findet sich, namentlich was unsere Frage betrifft, verwerthet von Gutwasser: „Statistik der Blitzschläge in Gebäude von 1841—1870", von Holtz: „Zunahme der Blitzgefahr", und von Freyberg: „Zunahme der Blitzgefahr im Königreich Sachsen von 1859 bis 1882", und: „Zur Blitzgefahr im Königreich Sachsen von 1859 bis 1884", das erste auszugsweise, das zweite vollständig in der Elektrotechnischen Zeitschrift, Jahrg. 1885.

Sowohl Größe als Zunahme der Blitzgefahr, welche in den genannten Statistiken zu Tage treten, sind in der That staunenerregend, ja geradezu beunruhigend. Im Interesse der Klarheit und Uebersicht schicken wir eine kleine Tabelle der mittleren jährlichen Blitzgefahren voraus:

	Zahl der jährlichen Blitzschläge.	Zahl der jährlichen Blitzschläge per Million versicherter Gebäude.
1859—1862	67	107
1863—1866	81	127
1867—1870	104	161
1871—1874	123	188
1875—1878	145	215
1879—1882	189	272
1883	146	205
1884	310	432
1881—1884	212	298

Da sich nun hieraus für das Königreich Sachsen als mittlere jährliche Blitzgefahr für eines der Jahre 1859—1882 die Zahl 178 ergibt, für Bayern dagegen die Zahl 77, so folgt, daß die Gebäude Sachsens zwei- bis dreimal mehr durch Blitz gefährdet sind, als die Bayerns. Das Jahr 1881 ist in Bayern und Sachsen ausgezeichnet durch eine große Zahl von Blitzschlägen; während aber in Bayern auf eine Million Gebäude 119 vom Blitz beschädigt wurden, kamen in Sachsen auf eine Million Gebäude nicht weniger als 370 Blitzschläge, also drei- bis viermal so viel als in Bayern, und obwohl Sachsen nur halb so viel, rund 700 000, Gebäude zählte als Bayern, so war trotzdem die Zahl der beobachteten Blitzschläge im Königreich Sachsen 259 gegen 162 in Bayern.

Aber nicht nur die Größe, auch die Zunahme der Blitzgefahr im Königreich Sachsen muß als eine außerordentliche bezeichnet werden. Nach Holtz, welcher mit dem Material bis 1854 zurückgreift, ist die mittlere jährliche Blitzgefahr für 1854—1857 64, für 1874—1877 aber 222, mithin von 1854—1877 die Zunahme 3,47 oder 247 %. Für den gleichen Zeitraum in Bayern beträgt die Zunahme nur 1,88 oder 88 %.

Läßt man aber das Material vor 1859 als nicht so zuverlässig weg, wie Freyberg gethan, so berechnet sich die Zunahme der Blitzgefahr im Königreich Sachsen von 1859—1882 zu 272 : 107 = 2,5 oder 150 %, während die Zunahme in Bayern von 1858—1881 nur 95 : 51 = 1,86 oder 86 % beträgt.

Von anderen Ländern Deutschlands sei noch die Provinz Sachsen hervorgehoben, über welche bis in die letzten Jahre Material in Bezug auf die Blitzgefahr vorliegt in zwei Aufsätzen von L. Weber im Jahrgang 1885 der Elektrotechnischen Zeitschrift.

Die Data beziehen sich auf den Zeitraum 1864—1883. Da sich die Zahl der versicherten Gebäude jedenfalls um keine 10 % vermehrt hat, so werden statt der Blitzgefahren die wirklich beobachteten Blitzschläge

angeführt. Es wurden nun bei den vier Feuer-Societäten der Provinz angemeldet:

1864—1873 753 Blitzschläge,
1874—1883 1443 Blitzschläge.

Daher Zunahme der Blitzgefahr von einem Decennium zum andern 1443 : 753 = 1,91 oder 91 %. Bringt man die Zunahme der Gebäude mit in Rechnung, so erhält man als Zunahme der Blitzgefahr immerhin noch mehr als 1,8 oder 80 %. Von der Größe dieser Zunahme wird sich der Leser einen Begriff machen durch einen Vergleich mit Bayern. Die mittleren Blitzgefahren in Bayern für 1865—1873 und 1874—1882 sind beziehungsweise 80 und 95 (bis 1883 reichen die Angaben bei v. Bezold nicht), daher Zunahme in den beiden Jahrzehnten 1864—1873 und 1874—1883 sehr nahe 95 durch 80, d. h. 1,2 oder 20 % gegen 80 % in der Provinz Sachsen. Darnach scheint es, und andere Beobachtungen bestätigen es (siehe Tabelle II), daß seit Mitte der sechziger Jahre die Blitzgefahr in Nord- und Ostdeutschland bedeutend mehr steigt, als in Süddeutschland.

Für andere Landstrecken reicht das Material meist bloß bis 1877; in manchen geht das Material überhaupt oder wenigstens ganz zuverlässiges Material nicht weit zurück, und für mehrere ließe sich die Beweisfähigkeit schlecht prüfen. Wir geben daher hier nur noch eine nach Holtz zusammengestellte abgekürzte Tabelle über solche Länder, deren Material aus den Archiven der Versicherungsinstitute stammt (Tabelle I). Sie enthält aus achtjährigen Mitteln die Zahl der jährlichen Blitzschläge (BS), die Zahl der versicherten Gebäude nach Tausenden (G), die jährliche Blitzgefahr (BG) und endlich die Zunahme derselben (Z) von 1854—1877. Die Tabelle ist ein augenscheinlicher Beweis für die bedeutende Zunahme der Blitzgefahr, wobei noch bemerkt werden muß, daß aus vierjährigen Mitteln von 1840—1877 noch viel größere Zunahmen sich ergeben.

Denselben Beweis liefert Tabelle II, ganz nach Holtz gegeben, welche zugleich eine Uebersicht der Größe und Zunahme der Blitzgefahr in verschiedenen Gebieten gewährt.

Was Oesterreich angeht, ist das Material dürftiger; meist sind die versicherten Gebäude ein geringer Procentsatz, 30—70 %, aller Gebäude; ferner bedeuten hier die Blitzschlagzahlen nur zündende Blitze. Der letzte Umstand ist für den Beweis der Zunahme von Bedeutung. Denn wenn auch für Oesterreich die Zahl der kalten Schläge mehr zunähme, als die der zündenden, wie es in Deutschland wirklich der Fall ist, so wäre die

Tabelle I.

	Bayern diesseits des Rheins.			Provinz Posen.			Königr. Sachsen.			Provinz Sachsen.		
	BS	G	BG	BS	G	BG	BS	G	BG	BS	G	BG
1838—1845	26	—	26	15	—	44	—	—	—	—	—	—
1846—1853	41	—	36	19	—	50	—	—	—	—	—	—
1854—1861	56	1164	48	22	385	58	50	622	80	34	722	47
1862—1869	83	—	67	31	—	77	82	—	128	52	—	68
1870—1877	121	1324	91	56	427	131	135	661	204	99	788	126
1854—1877		Z	1,9			2,3			2,6			2,7
	Rheinprovinz.			Westphalen.			Brandenburg.			Schlesien.		
1854—1861	32	609	52	32	197	162	32	639	51	15	294	52
1862—1869	47	—	70	55	—	226	48	—	71	25	—	68
1870—1877	82	716	114	77	250	312	91	724	125	40	435	93
1854—1877		Z	2,2			1,9			2,5			1,8
	Württemberg.			Hannover.			Schleswig-Holstein.			Oldenburg.		
1854—1861	21	406	52	—	—	—	—	—	—	10	62	153
1862—1869	40	—	89	19	218	89	27	228	116	10	—	159
1870—1877	56	500	112	48	261	185	69	237	292	23	70	326
1854—1877		Z	2,2			—			—			2,1
	Oesterreich ob der Ens.			Tirol, Vorarlberg und Liechtenstein.			Kanton Bern.			Kanton St. Gallen.		
1854—1861	—	—	65	3	55	51	6	69	92	4	62	44
1862—1869	—	—	87	4	—	59	10	—	136	4	—	45
1870—1877	—	—	126	6	91	68	15	83	179	10	72	107
1854—1877		Z	1,9			1,3			1,9			2,4

Tabelle II.

Gebiet.	Zu- oder Abnahme der Blitzgefahr nach vierjährigen Mitteln.			Größe der Blitzgefahr nach dem letzten acht- und vierjährigen Mittel.	
	1854—77	1862—77	1870—77	1870—77	1874—77
Westdeutschland . . .	2,64	2,51	1,05	150	153
Ostdeutschland	2,86	2,69	1,45	153	180
Norddeutschland . . .	2,67	2,84	1,26	204	227
Süddeutschland . . .	2,85	2,11	0,99	98	97
Deutschland überh. .	2,75	2,57	1,12	177	188
Oesterreich	1,75	1,24	1,06	97	100
Schweiz	2,07	1,83	1,12	127	143

bedeutend geringere Zunahme der Blitzgefahr in Oesterreich genügend erklärt. Eine geringere Abnahme (0,99) der Blitzgefahr von 1870—1877 in Süddeutschland ist durch eine Abnahme in Baden (0,88) und Württemberg (0,69) bedingt, wo die Zahl der Blitzschläge von 1874—1877 geringer ist, als jene von 1870—1873.

Das bis jetzt vorgelegte Beweismaterial hat die nicht zu bezweifelnde Thatsache festgestellt, daß eine auf vier bis fünf Jahrzehnte sich belaufende Zeitperiode hinter uns liegt, in welcher die Blitzgefahr in auffallender Weise gewachsen ist. Es fragt sich noch, ist Hoffnung vorhanden, daß wir die Jahre größter Blitzgefahr überschritten haben, oder aber, müssen wir für die nächste Zeit eine weitere Vermehrung befürchten? Das Material, welches aus den jüngsten Jahren vorliegt, spricht entschieden für das letztere. Unter den siebziger Jahren sind es die Jahre 1873, 1875 und 1877, welche durch große Blitzgefahr hervorstechen, vor allen aber 1873, welches für Bayern, Provinz Sachsen, Württemberg, Königreich Sachsen, Sachsen-Anhalt, Baden, Tirol und Vorarlberg die größte Zahl der Blitzschläge aufweist. So haben wir z. B. im Königreich Sachsen

		Blitzschläge.	Blitzgefahr.
	1873	205	312
	1875	193	290
aber			
	1881	259	370
	1884	310	432

Die starke Zunahme der Blitzgefahr gerade in den achtziger Jahren springt in die Augen; ist doch das Jahr 1884 dasjenige, welches die bis jetzt unerhörte Zahl von 310 Blitzschlägen aufweist. Aehnliches wird aus der Provinz Sachsen berichtet. Das Jahr 1881 war für diese Provinz ohnehin schon das an Blitzschlägen reichste unter den Jahren 1864 bis 1883, wird aber von 1884 noch bedeutend übertroffen. Es wurden nämlich bei zwei Feuer-Societäten angemeldet: 1881 155, 1884 (bis October) 203 Blitzschläge. Demnach hat 1884 31 % oder 48 Blitzschläge mehr zu verzeichnen als 1881.

In Schleswig-Holstein, welches am meisten durch Gewitterverheerungen bedroht ist, fiel von 1879—1883 das heftigste Gewitter auf den 12. bis 13. Juli 1881, mit nicht weniger als 48 Blitzschlägen.

Obwohl in Bayern die Blitzgefahr des Jahres 1873 jene von 1881 um 8 übertrifft, so scheint trotzdem in den letzten Jahren, aus welchen Material vorliegt, die Blitzgefahr noch im Wachsen begriffen. Zwischen

1878 und 1882 hat 1880 die geringste Blitzgefahr, nämlich 83; zwischen 1870 und 1877 finden wir aber drei Jahre mit geringeren Zahlen, 1870 mit 61, 1872 mit 81, 1876 mit 71.

Wenn es nun auch wahr ist, daß die Zahl der Blitzschläge und die Blitzgefahr seit Jahrzehnten stetig im Wachsen und zwar in rapidem Wachsen begriffen ist, so darf doch ein Umstand hier nicht verschwiegen werden, welcher das Beunruhigende obiger Thatsache in etwa zu mildern im Stande ist. Wo immer in den Akten zündende und kalte Blitzschläge unterschieden werden, hat sich herausgestellt, daß die zündenden Blitzschläge durchaus nicht in gleichem Maße zunehmen wie die kalten, und daß die kalten Blitzschläge es sind, welche die große Zunahme der Blitzgefahr bedingen.

Für das Königreich Sachsen beweist dieß eine kleine Tabelle von Freyberg:

Zeitraum.	Anzahl der jährl. Blitzschläge			Procent-Antheil der zündenden Fälle.
	total	zündende	kalte	
1859—1868	83	50	33	60
1869—1878	124	58	66	47
1879—1884	202	67	135	33

Die Zahl der kalten Schläge hat sich darnach seit 1859 mehr als vervierfacht, indem sie von 33 auf 135 stieg, während die Zahl der zündenden Schläge von 50 auf nur 67 gestiegen ist. In dieser Hinsicht erscheint das Jahr 1884 — trotzdem es für Sachsen die bis jetzt unerreichte Zahl von 342 Blitzschlägen brachte — besonders günstig; denn nur 29% aller Blitzschläge wurden Ursache eines Brandes.

In der Provinz Sachsen kamen
von 1864—1873 auf 753 Blitzschläge 276 zündende und 477 kalte,
„ 1874—1883 „ 1441 „ 415 „ „ 1026 „
woraus folgt, daß die Zahl der zündenden Blitzschläge um 50%, die der kalten dagegen um 115% zugenommen hat.

Dadurch ist die bereits von Holtz, wenn auch nicht so vollkommen, nachgewiesene größere Zunahme der kalten Schläge gegenüber den zündenden bestätigt, womit aber noch gar nichts über das Verhältniß der zündenden zu den kalten Schlägen gesagt ist. Nach Holtz ist für Norddeutschland die Zahl der kalten Blitzschläge die Hälfte, für Süddeutschland dagegen das Drei- bis Vierfache der zündenden; dabei bleibt aber wahr, daß die Zahl der kalten Schläge mehr zunimmt, als die der zündenden, was

insofern zur Beruhigung beiträgt, als die größten Unglücke gerade durch Feuer verursacht werden.

Die Frage über die Zunahme der Blitzgefahr wäre wohl den Meisten nicht befriedigend beantwortet, wenn nicht auch das Verhältniß der Blitzgefahr zu den verschiedenen Arten von Gebäuden berührt würde.

Schon in seiner ersten Arbeit von 1868 hat v. Bezold nachgewiesen, und zwar mit Berücksichtigung der Zahl der Gebäude, daß in Bayern unter den 29 Städten nur 6 mehr vom Blitz zu leiden hatten, als die ländliche Umgebung, während die übrigen 23 Städte sich entschieden im Vortheil gegen das umgebende Land befanden, so zwar, daß im Mittel auf ländliche Gebäude doppelt so viel Blitzschläge kamen, als auf städtische Gebäude. Dasselbe hat Holtz für andere Gegenden constatirt, so z. B. für Brandenburg, Schlesien, Provinz Sachsen.

	Mittlere jährl. Blitzgefahr von	
	1870—1877	1874—1877
Brandenburg (Land)	170	217
„ (Städte)	82	108
Schlesien (Land)	110	125
„ (Städte)	43	48
Provinz Sachsen (Land)	140	158
„ „ (Städte)	88	100

Im Königreich Sachsen erweisen sich nach Freyberg die ländlichen Gebäude fast doppelt so stark bedroht, als die städtischen; die Häuser der großen Städte sind besonders gering gefährdet. Dasselbe gilt, wie L. Weber gezeigt, von der Provinz Sachsen für den Zeitraum 1864 bis 1883. Während nämlich die beiden Land-Feuer-Societäten nur etwa dreimal so viel Gebäude in Versicherung gehabt haben, als die eine Städte-Societät, beträgt doch die Zahl der bei den ersteren beobachteten Blitzschläge das Fünffache der für städtische Gebäude verzeichneten Blitzschläge.

Gerade diese letzte Angabe zeigt so recht die größere Gefährdung ländlicher Gebäude. Freilich ist die Zahl der ländlichen Gebäude dreimal größer, als die der städtischen; wäre demnach die Zahl der ländlichen Blitzschläge auch dreimal größer als die der städtischen, so läge darin nichts Auffallendes, es wäre eben ein Zeichen, daß ländliche und städtische Gebäude gleich stark bedroht sind; da aber auf ländliche Gebäude nicht drei-, sondern fünfmal mehr Blitzschläge treffen, als auf städtische, so liegt eine bedeutend größere Blitzgefahr für ländliche Gebäude auf der Hand.

Wir kommen nun zu unserem Hauptresultat zurück, welches sich dahin aussprechen läßt, daß die Blitzgefahr jedenfalls seit vier bis fünf Decennien trotz der jährlichen Schwankungen im Ganzen doch stetig und zwar in auffallender Weise zugenommen hat. Es ist das nachgewiesen für Oesterreich, für die Schweiz und namentlich für Deutschland, wo der Blitzstatistik seit Decennien die größte Aufmerksamkeit und Thätigkeit zugewandt wird. Ganz dieselben Wahrnehmungen sind auch in Holland gemacht worden, worüber Dr. Buys-Ballot sehr interessante Mittheilungen an Dr. Karsten in Kiel gelangen ließ. Man kann die beobachtete Zunahme der Blitzgefahr recht wohl mit einem zackigen, immer höher ansteigenden Bergzuge vergleichen; obwohl die Blitzgefahr von Jahr zu Jahr bald steigt, bald fällt, so rücken doch die Spitzen immer höher, aber mit ihnen auch die Senkungen, so daß bald die Senkungen zwischen den letzten Höhen die Spitzen der ersten weit überragen. Wie gezeigt worden, haben wir selbst für die nächsten Jahre eher ein Steigen als ein Fallen der Blitzgefahr zu gewärtigen, so daß die Praxis alle Ursache hat, sich mit der Frage des Schutzes gegen Blitzgefahr energisch zu beschäftigen.

Man könnte einwenden, daß die Blitzgefahr und ihre Zunahme wohl aus den Akten herausgelesen werde, aber nicht der Wirklichkeit entspreche. Die Sucht, Alles zu notiren, jede Bewegung und Regung der Natur aktenmäßig zu controliren, habe fast alle Zweige und Schichten der wissenschaftlichen Welt ergriffen, und sei noch stets im Wachsen. Was Wunder, daß größere Zahlen da ständen, wo mehr aufgeschrieben werde! Dieser Einwand hat volle Berechtigung für Vieles, nur nicht für das, worum es sich hier handelt. Die Lösung liegt zur Genüge in der Art der Beweisführung und in der Zahl, die sich für die Zunahme der Blitzgefahr ergeben hat; gleichwohl möge sie hier noch einigermaßen beleuchtet werden. Bei der Blitzgefahr, wie wir sie definirt haben, ist nicht Rede von Blitzschlägen überhaupt — über diese ist erst in den allerletzten Jahrzehnten und nur in wenigen Provinzen genaues, statistisches Material gesammelt —, noch ist Rede von Blitzschlägen in Gebäude überhaupt, sondern in versicherte Gebäude, und zwar nur von solchen Blitzschlägen, welche als schädliche vergütet werden müssen. Daß nun in den Feuer-Societäten die Zahl der versicherten Gebäude genau bis auf das letzte verzeichnet ist, dafür sorgt das Interesse der Societäten; daß aber auch die Zahl der Blitzschläge genau vermerkt werde, dafür bürgt das Interesse des Eigenthümers der beschädigten Wohnung, da er in Folge der jährlich bezahlten Versicherungs-Prämien ein Recht hat zu voller Ver-

gütung des Schadens. Daß hierin in verschiedenen Ländern verschiedene Gesetze und Statuten bestehen, ist bekannt und ändert sich damit die Beweisfähigkeit des Materials. Nehmen wir nun selbst an, daß in den letzten Decennien genauere Controle geführt worden wäre, so müßte in Bayern, wo die Blitzgefahr seit 1840 sich verdreifacht hat, in den vierziger Jahren nicht einmal die Hälfte aller zu vergütenden Blitzschläge angemeldet worden sein; das ist aber nicht denkbar und widerspricht der besonders im Punkte des Geldes zu reell angelegten Natur des Menschen. Dazu kommt, daß seit 1860, ja selbst seit 1870 die Blitzgefahr noch stetig sich vermehrt.

Da nun in vielen Provinzen die Zahl der versicherten Gebäude über 90% aller Gebäude ist, da ferner nicht zu vergütende Blitzschläge höchstens 9—10% aller Blitzschläge ausmachen, so folgt, daß eine Zunahme der zu vergütenden Blitzschläge in versicherte Gebäude eine entsprechende Zunahme in der Blitzgefahr für Gebäude überhaupt zur Folge hat.

Wenn daher innerhalb der letzten vier bis fünf Decennien in den Gebieten deutscher Zunge eine so bedeutende Zunahme der Blitzgefahr für Gebäude constatirt ist, so müssen dafür objective Ursachen vorhanden sein; sie aufzusuchen, soll den Gegenstand einer weiteren Abhandlung bilden.

F. X. Rüf S. J.

Die religiöse Polemik am Vorabend des dreißigjährigen Krieges[1].

Von den fünf Bänden des großen Janssen'schen Geschichtswerkes hat wohl keiner eine so ausgedehnte, beschwerliche, unerfreuliche Mühewaltung erheischt, als der nunmehr vorliegende fünfte. Das Aktenmaterial, besonders die Kleinpublicistik breitet sich in diesem Zeitraum — obwohl er nicht ganz vierzig Jahre (1581—1618) umfaßt — doch nahezu in's Unabsehbare aus.

[1] Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von Johannes Janssen. Fünfter Band. Die politisch-kirchliche Revolution und ihre Bekämpfung seit der Verkündigung der Concordienformel 1580 bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges 1618 (anderer Titel: Vorbereitung des dreißigjährigen Krieges). Erste bis zwölfte Auflage. XLIII u. 716 S. 8⁰. M. 7. — Freiburg, Herder, 1886.

Und welches Material! Man lese in den bibliographischen Angaben nur die Titel all dieser Schriften groß und klein, deren Geschmacklosigkeit höchstens noch von der des Inhalts übertroffen werden dürfte! An bedeutenden Urkundensammlungen und Monographien über diese Zeit fehlt es nicht; aber keinem Historiker ist es bis dahin geglückt, das gesammte Chaos dieses verwickelten Parteigehaders nach allen seinen Seiten hin vollständig und befriedigend zu entwirren. Die protestantischen Kirchenhistoriker scheuten sich, die völlig zur Karrikatur gewordene Entwicklung ihres „Evangeliums“ naturgetreu nach den Quellen zu beschreiben; die katholischen wandten sich von diesem unerfreulichen und nahezu unbeschreiblichen Gezänk lieber der Papstgeschichte zu, welche auch in diesem Zeitraum die schönsten und wichtigsten Blätter der europäischen Geschichte vereinigt. Der Geschichte des Jesuitenordens, der in dieser Periode keine ganz unerhebliche Rolle spielt, wurde von beiden Seiten nur unzureichende Beachtung geschenkt. Große deutsche Fürsten hat diese Zeit keinen einzigen aufzuweisen: den mächtigsten Einfluß erlangten jene unter den kleinen, die sich am frechsten geberdeten, unaufhörlich wühlten und „practicirten“. Von den Erben und Nachfolgern Luthers bemühen sich freilich alle, seine Heftigkeit und Derbheit nachzuahmen, seinen Haß gegen das Papstthum nicht aussterben zu lassen; doch keiner reicht auch nur entfernt an seine verhängnißvolle Bedeutung heran. Es ist ein ächtes Epigonengeschlecht, unter dessen Treiben sich Kirche, Staat und Gesellschaft immer mehr atomisiren, das Faustrecht der kleinen Territorialgewalten die Herrschaft an sich reißt, Cultur und Literatur, alle höhere Bildung, vorab die religiöse und sittliche, immer mehr verkümmern. Den deutschen Literaturhistorikern ist das Jammervolle dieser Zeit keineswegs entgangen. Da sie dem Protestantismus gern alle moderne Bildung zuschreiben wollten, befanden sie sich in nicht geringer Verlegenheit. Wo die „deutsche Reformation“ nicht hingedrungen, da blüht classische und nationale Bildung freudig weiter; Portugal hat seinen Camoens, Spanien seinen Cervantes und Lope de Vega, dem bald Calderon folgt, Italien seinen Tasso, England seinen Shakespeare; das „evangelische“ Deutschland aber hat keine glänzenderen Namen aufzuweisen als den bei allem Talent doch herzlich langweiligen und handwerksmäßigen Zunftpoeten Hans Sachs und den grenzenlos geschmackswidrigen und schimpfseligen Johann Fischart aus Mainz. Deutschland marschirt nicht mehr an der Spitze der europäischen Civilisation; es hat seinen literarischen wie seinen politischen Einfluß verloren, es ist tief, tief gesunken; es ist bei einer neuen Art von Barbarei angelangt, die man vielleicht zum Unterschied von früher die theologisirende nennen könnte. Die Literaturhistoriker haben verschiedene Kunststücke versucht, um Deutschlands Ehre zu retten und über die ungeheuere Kluft, welche die beiden Blüthezeitalter der deutschen Nationalliteratur trennt, eine leidliche Nothbrücke zu schlagen. Gervinus, der sonst nicht zu den Frömmsten gehört, wird bei dieser Epoche ganz gottselig und spricht so süß vom „evangelischen“ Kirchenlied, als ob Gott nie besser gelobt worden wäre, als in dieser wüsten, trostlosen, liebeleeren Zeit. Auch irenische Katholiken haben diesen süßen Trost vom evangelischen Kirchenlied vielfach nachgeschrieben; erst Meister und Bäumker haben den Werth dieses Trostes genauer und wissen-

schaftlich präcisirt. Vilmar fand, daß Deutschland in dieser Zeit nicht nur frömmer, sondern auch gelehrter geworden, und daß deßhalb nur die alte Volkspoesie zurückgedrängt worden sei. Gödeke, der als fleißiger Bibliograph und Bibliophile die Literatur jener Zeit besser kannte, als Gervinus und Vilmar und manch andere zusammen, begriff, daß der Trost des deutschen Kirchenliedes und der deutschen Gelehrsamkeit nicht auf die Dauer anhalten könnte; er verfiel deßhalb auf ein besseres Auskunftsmittel: er gab die Verwilderung und den Verfall der Literatur ruhig zu, schrieb sie aber auf Rechnung der katholischen Kirche und vorab der Jesuiten:

„Die seit dem Concilium zu Trient und durch die Unterstützung des Jesuitenordens wieder erstarkte römisch-katholische Kirche eröffnete in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine so rücksichtslose **Polemik** gegen die Evangelisch-Lutherischen und wurde durch die aufreibenden innern Zwistigkeiten der Protestanten, namentlich der strengeren Lutheraner gegen die Calvinisten, so sehr in Wiedererlangung ihrer Macht gefördert, daß die Geschichte der Dichtung, wie wenig streng sie ihre Grenzen auch ziehen möge, hier auf die (freilich bisher ungenügende) Kirchengeschichte verweisen muß. Unter den Streitern der römischen Kirche thut sich Johannes Nasus vor andern hervor; ihn unterstützten Erhard, Scherer, Rosenbusch, Avicinus und Jacob Rabe, der zum Papstthume umgekehrte Sohn des Memminger und Straßburger Theologen Ludwig Rabe. Auf Seite der Protestanten ragte Johann Fischart hervor, dem Hieronymus Rauscher vorangegangen und Georg Nigrinus zur Seite stand. Im Ganzen übt diese Gruppe der Literatur bei allem Witz, bei allem Geist und Feuer, die dabei verbraucht werden, eine niederschlagende Wirkung, und dieß Wüthen in den Eingeweiden des Vaterlandes ist nur ein literarisches Vorspiel des großen Krieges, der alles Volksthümliche für immer austilgte.“

Nichts ist geeigneter, den Werth des neuen Janssen'schen Bandes in's richtige Licht zu stellen, als dieses Urtheil Gödeke's, das mehr als zwei Jahrzehnte für weite Kreise Deutschlands als ein sehr schwerwiegendes und maßgebendes gegolten hat. Wenn der nüchternste und gründlichste der deutschen Literaturhistoriker sich eine solche Vorstellung von jener Periode gestalten konnte, wie dürfen wir uns da wundern, wenn die übrigen Literaturschriftsteller nebst ihrem gesammten Publikum noch immer Fischart als den Ruhm Deutschlands, das „evangelische“ Kirchenlied als den Trost Deutschlands, die katholische Kirche und die Jesuiten aber nicht nur als den politischen Störenfried Deutschlands, sondern auch als das eigentliche Hemmniß deutsch-nationaler Bildung, den Erbfeind unseres ächten Volksthums darzustellen beliebten!

Janssen hat Gödeke's schüchtern angedeuteten Wunsch erfüllt. Er hat Hand angelegt an diese „freilich bisher ungenügend“ bearbeitete Partie der Kirchengeschichte; er hat sie allseitig durchforscht, wie sie bisher noch von niemanden durchforscht worden war, nicht ausschließlich als „Kirchengeschichte“, sondern als Geschichte des deutschen Volkes im weitesten Rahmen, mit gleichmäßiger Berücksichtigung von Religion und Politik, Cultur und Literatur, nicht als eine abgerissene Erscheinung wie ein deus ex machina, sondern im

organischen Zusammenhang mit der gesammten Geschichte des deutschen Volkes von der Mitte des 15. Jahrhunderts an, im engsten Anschluß an die Zeit des Trienter Concils und der von ihm ausgegangenen katholischen Restauration, der großen Parteikämpfe zwischen Lutheranern und Calvinisten, und der großen internationalen Revolution, deren Nachwehen mehr oder weniger mit dem Parteigetriebe, den Verschwörungen, Umsturzversuchen, diplomatischen Unterhandlungen, Umwälzungen und Nöthen dieser Periode zusammenfallen. Es ist kein neues Drama, vor dem wir stehen, sondern nur ein neuer Act der furchtbaren Tragödie, welche Luther und seine Genossen über das deutsche Reich heraufbeschworen und welche im dreißigjährigen Krieg ihren schreckensvollen, blutigen Abschluß fand. Hunderte von Beziehungen gemahnen an einen Zusammenhang, in welchem die letzten Dezennien des Jahrhunderts mit dessen Anfang stehen. Die Schwäche und Unentschlossenheit Karls V., wie der religiöse Eifer und die Klugheit seines Bruders Ferdinand leben weiter in den Erben ihres Hauses und Reiches. Die pfälzischen wie die sächsischen Traditionen setzen sich, wenn auch nicht ohne kleine Umgestaltungen, fort. Uneins wie ehedem in ihren Sonderinteressen, verbünden sich die protestantischen Fürsten stets von Neuem wieder gegen Kaiser und Reich; Franzosen und Türken, Niederländer und Engländer sind wie früher ihre Bundesgenossen; Heinrich von Navarra erneuert die Politik Franz' I. In dem Abfall des Erzbischofs Gebhard von Köln wiederholt sich noch einmal im Kleinen der gesammte Proceß der Glaubenstrennung, mit all seinen treibenden Kräften, Wirkungen und Umständen; in Aachen, Straßburg und anderwärts wiederholen sich die Vergewaltigungen der protestantischen gegen die katholischen Stände, unter dem Deckmantel des „Evangelii und deutscher Libertät"; auf den Reichstagen wiederholen sich bis zum Ueberdruß der steigende Druck der „evangelischen" Fürsten auf die Reichsgewalt, die Versuche, ihr neue Vortheile abzuringen, die Verweigerung ausreichender Türkenhülfe. Gewinn zieht dabei, wie früher, nur die ottomanische Macht; die Zeche muß Oesterreich, d. h. im Grunde das Reich bezahlen. Wie Protestanten und Türken gemeinsam alle Unruhen in Ungarn, Siebenbürgen und Böhmen zu ihren Zwecken begünstigen, so gelingt es ihnen auch, unaufhörlich die große internationale Politik der Päpste zu durchkreuzen. Noch unermüdlicher als die Fürsten den Kaiser, bekämpfen die Prädicanten in Wort und Schrift den „Antichrist", d. h. die kirchliche Autorität, unter deren Leitung weithin über ganz Deutschland der Katholicismus neu aufzuleben begann. In Ton, Haltung, Sprache, vorab in dem abgründlichen Hasse ihrer Angriffe spiegelt sich vollkommen derselbe Geist, der einst Luther beseelte. Die protestantische Polemik am Schlusse des Jahrhunderts ist nur die Vollblüthe jener Saat, die Luther am Beginn des Jahrhunderts in seinen zahlreichen Schmähschriften ausgesäet, eine noch vervielfachte und rohere, erbittertere Auflage jener revolutionären Publicistik, zu welcher er den Ton angegeben hatte. Was zum Verfall der deutschen Nation mehr beitrug, die „Praktiken" der Fürsten gegen Kaiser und Reich oder die immer rohere und gemeinere Hetz-Polemik der Prädicanten, das ist schwer zu sagen. Jedenfalls fällt die Verantwortlichkeit für die Polemik dieser Zeit, dieses „Wüthen

in den Eingeweiden des Vaterlandes", welche Gödeke der Kirche und vorab den Jesuiten zuwälzt, keineswegs diesen, sondern jenen Umsturzmännern zur Last, welche die katholische Kirche nach einem fast tausendjährigen, unangefochtenen Besitz in deutschen Landen plötzlich eines schönen Tages zum Antichrist erklären und von da ab auch folgerichtig mit allen Mitteln der List und Gewalt mit Stumpf und Stiel auszurotten sich bemühten. Ganz abgesehen von dem Ursprung dieser Polemik, hat Janssen dieselbe in dem vorliegenden Bande so umfassend und aktenmäßig charakterisirt, daß es niemanden mehr zweifelhaft sein kann, wen die Schuld daran trifft. Dieser Abschnitt ist unstreitig der wichtigste des V. Bandes, für die allgemeine, wie für die Kirchen- und Literaturgeschichte von tiefster, geradezu bahnbrechender Bedeutung. Ein anschauliches Gesammtbild, der Zeit selbst entnommen, eröffnet die Darstellung.

„Wer das miterlebt hat," schreibt ein katholischer Laie kurz vor Beginn des dreißigjährigen Krieges, „muß fürwahr sich wundern, daß wir nicht schon lange zum allgemeinen Blutvergießen gekommen, denn es ist über alle Maßen, wie sich die Scribenten, so man nach vielen Hunderten zählen kann, einander verläumden, verfluchen und verteufeln, und Fürsten und hohe Herren aufhetzen, aufsätzig machen und zum Schwerte stimmen, daß es nicht genugsam zu sagen ist. Da gilt nichts mehr, was den Vorfahren heilig und ehrwürdig war, wird Alles in den Koth gezogen, verlästert, vermalebeit; die hohen Häupter werden ungestraft angetastet und execrirt; jedweder Scribent will allein Recht haben und sein Glaube allein macht selig, was aber sein Widersacher sagt, ist Alles vom Teufel und wird er selber in den stinkenden Höllenpfuhl verwiesen, woher er hervorgekrochen; betiteln wohl gar jeden Widersacher, daß er sei ärger und boshaftiger, dann der Teufel und Belzebub. . . . Wer könnte wohl all die großen und kleinen Bücher aufzählen, so von Theologen, Predigern, Juristen, Räthen, Versemachern und was Namen hat, ausgehen, worin all der Zank und Haber und all das Verteufeln geführt wird; all die Geschichtenbücher, Predigen, Disputationen, Famosschriften, Brandschriften, Libellen, Anklagen, Wiederantworten, Scharteken, nicht weniger die Spottlieder, Gemälde, Schandblätter, so auf jedem Jahrmarkt feilgeboten und durch Hausirer ins Haus gebracht werden. . . . Menschen von einsichtigem Verstande haben im Angesichte solch jämmerlichen und kläglichen Mißbrauches der edlen Kunst der Druckerei, so Gott bei uns Deutschen in Erfindung und Uebung gebracht hat, wohl öftermals gefragt, ob bei so unsäglichen schädlichen Effecten des Druckens in zunehmendem Mißtrauen, Argwohn, Neid, Haß, Feindschaft es dem gemeinen Mann nicht besser und heilsamer gewesen, solch Kunst wär niemals erfunden worden."

Die Hauptfundgrube und unversiegliche Quelle der protestantischen Polemik blieben naturgemäß die Schriften Luthers, Zwingli's, Calvins und der übrigen sogen. „Reformatoren". Da lag Pulver und Dynamit für Jahrhunderte. Zum Kampf gegen den „Antichrist" mußte aber auch ein historisches Arsenal geschaffen werden. Denn während 15 Jahrhunderten wahrte die wirkliche Geschichte dem Papstthum die ehrenvollste Centralstelle im europäischen Völkerleben. Sollte man es fürder für den leibhaftigen Antichrist halten, so müßte

die gesammte Kirchengeschichte auf den Kopf gestellt, das Weiße für Schwarz, das Schwarze für Weiß erklärt werden. Luther selbst sah das ein und regte dazu an; er hatte jedoch nicht Zeit, dieses historische Skandal-Magazin wider den Papst zu errichten. Flacius Illyricus übernahm mit einigen Genossen das Werk. Er hat gut gearbeitet. Seine „Magdeburger Centurien", eine achtbändige Kirchengeschichte, die von 1559 bis 1574 erschien, ist die großartigste Geschichtsfälschung, welche bis dahin unternommen worden. Sie ist für die protestantische Geschichtsbaumeisterei grundlegend geblieben. Noch heute lebt in Tausenden das Zerrbild fort, das sie von der christlichen Geschichte entworfen, wenn man auch nicht mehr an alle einzelnen Fabeln glaubt, welche verwendet wurden, dasselbe auszuschmücken. Schauerlichere Schimpf- und Schandmärchen lassen sich kaum ersinnen, als über Gregor VII. und Alexander III., über die angebliche Päpstin Johanna, über den hl. Ulrich von Augsburg und über Johann de la Casa ausgebrütet wurden. Diese Fabeln, gleich ungeheuerlich in ihrer Ausschmückung und Darstellung, wie in ihrer Erfindung, wurden als wirkliche Geschichte — mit dem Scheinapparat der gründlichsten Gelahrtheit — aufgetischt, in zahllosen Famosschriften wiederholt und unter das Volk geschleudert, in zahllosen Predigten neu aufgestutzt und von den Kanzeln verkündet. Die Geschichtslüge ward zum täglichen Brode des Volkes, die greulichste Verleumdung zum gang und gäben Predigtstoff. Ganze Cyklen von Predigten wurden gegen die „Päpste" gehalten, und der Refrain dieser ganzen „Geschichtsforschung" und historischen Predigt ist: „daß die Päpste, wie man die römischen Satansgesellen und Teufelsbuben nennt, allzumal, keinen ausgezogen, Sodomiter, Schwarzkünstler, Zauberer, wohl auch viele Ausspeier höllischen Feuers gewesen und sind, so steht es gar nicht verwunderlich, daß, wenn sie beten wollen, den Teufel anrufen, der dann auch, als von vielen glaubwürdigen Personen aus eigenem Augenschein berichtet worden, leibhaftig oftmals bei ihnen zu sehen ist in erschröcklicher Gestalt, und mit ihnen flucht und das Kreuz Christi mit Füßen tritt, und sie darauf nackte Tänze halten, so sie ihren Gottesdienst nennen." „Sind alle des Teufels, den sie anbeten, und werden vom Teufel geholt. Amen." (S. 328.)

An diese Art von Geschichte und Predigt reiht sich das Pasquill im größten Stil sowohl der Ausführung als der Verbreitung nach — in einer Bitterkeit, Roheit und Maßlosigkeit, wie sie kaum je dagewesen. Die heidnischen Germanen des Nordens hatten einst Gesetzesvorschriften, welche den Vortrag von beleidigenden Spottversen einschränkten. Der Protestantismus kannte so viel Zartsinn und Ehrgefühl nicht mehr. Alle Schleusen des Spottes, der Verketzerung, ja der Verteufelung wurden gegen die katholische Kirche, ihre Institutionen, Organe und Anhänger himmelweit aufgezogen, um sie, wenn möglich, im Kothe zu ersticken. Das unerreichte Meisterstück dieser Art Literatur, gleichzeitig gegen den Katholicismus wie gegen den strengeren Lutheranismus gerichtet, ein Pasquill, das selbst die gemeinsten Leistungen Voltaire's noch überbietet, ist Fischarts „Bienenkorb", ursprünglich ein Machwerk des niederländischen Calvinisten Philipp von Marnix, durch

Fischarts Bearbeitung aber deutsches Nationaleigenthum geworden. Auch durch seine Dichtungen hat sich Fischart seinem niederländischen Vorbilde durchaus ebenbürtig erwiesen. Gervinus schreibt darüber: „Wenn in großen Revolutionen der Bildung und Aufklärung, wie damals, wo durch die Reformation eine unselige Nacht von Finsterniß auf's glänzendste aufgehellt und die Menschheit aus den peinlichsten Verirrungen zu einem lichten, heitern Wege gewiesen ward, wenn in solchen Zeiten ein Theil der Menschheit träg, aus Selbstsucht, aus gemeiner Gesinnung zurückbleibt, für das Höchste, das ihm wohlfeil (sic) geboten war, das Schlechteste theuer kauft, so verdient diese gemeine Seite der menschlichen Natur, die leider immer unvertilgt blieb, eine verächtliche und herabwürdigende Strafe, und eben eine solche ist die burlesk gehaltene Satire." Ein katholischer Schriftsteller vom Jahre 1591 dagegen sagt: „Mit dem Jesuwalt Pickhart'schen ‚Bienenkorb', dem allergreulichsten und unflätigsten Schmachbuch, so seit dem Aufkommen der Calvinisterei wider die Lehren, Gebräuche und Ceremonien der heiligen Kirche in's arme betrogene Volk geworfen, glaubt jeder Schneider, Schuster und Schreiber und wer nur lesen und disputiren kann, alle Katholischen an den Galgen und Schandpfahl binden zu können, gleich als gehörten sie zu allem Unflat und Abschaum der Menschheit und seien schlimmer als Heiden und Türken. Es ist nicht genugsam zu sagen, wie dieser unflätige Scribent auch das Heiligste höhnet und spottet und zum Gelächter und Schimpf des gemeinen Pöbels macht unter den Gelehrten und Ungelehrten, und Alles mit sich in den Koth zieht." Welches von den beiden Urtheilen das richtige ist, ob sich bei Fischart oder bei den Katholiken die „gemeine Seite der menschlichen Natur" deutlicher offenbarte, darüber läßt Janssens Darstellung keinen Zweifel. Er weist aktenmäßig nach, daß Fischart bei all seinem Talent, seinem Witz und seiner Sprachgewandtheit keineswegs jenes Lob verdient, das die Literaturhistoriker in so vollen Strömen an ihn verschwendet haben.

Nachdem die zwei Hauptwerke charakterisirt, behandelt Janssen die übrige polemische Literatur in größeren Gruppen, die inhaltlich zusammengehören. Höchst interessant ist gleich die erste, welche den Kampf der „evangelischen" Prediger gegen den gregorianischen Kalender in ein Bild reiht, ein Kampf des krassesten Aberglaubens und blinder Leidenschaft gegen Kirche und Wissenschaft zugleich: er dürfte wesentlich dazu dienen, die Galilei-Frage in eine noch deutlichere Beleuchtung zu rücken, als sie durch die neuere Forschung schon erreicht hat. Die protestantische Polemik hat in der That das Menschenmögliche gethan, um die Sonne, die Wissenschaft und den gesunden Menschenverstand an's Stehen zu bringen.

Theologisch und apologetisch bedeutender ist die zweite Gruppe, der Kampf der Protestanten gegen die Convertiten Friedrich Staphylus, Jacob Rabe, Johannes Nas und Johann Pistorius. Schon früher hatten sich Männer wie Dürer und Wilibald Pirkheimer mit Widerwillen von den Wirkungen des „Evangeliums" abgewandt und wieder der alten Kirche genähert. Man ging darüber zur Tagesordnung über. Nicht so ruhig wurde die förmliche Conversion von Männern ertragen, welche, im Protestantismus aufgewachsen,

Lehre und Praxis desselben vollständig durchschauten und eben durch ihre Kenntniß in den Schooß der Kirche zurückgeführt wurden. Sie wurden laut des schimpflichsten Verraths bezichtigt, und Herausforderungen aller Art nöthigten sie zur Selbstvertheidigung. In den Literaturgeschichten werden sie, besonders Rabe und Nas, arg mißhandelt, als geistlose Leute, an denen Fischart mit Recht seinen Humor ausgelassen. Die allseitigere Forschung Janssens ergibt, daß auch hier das herrschende Urtheil durchgreifender Revision bedarf. Fischart hat jene Männer karrikirt, die übrigen Polemiker sie mit Hohn und Spott übergossen. Wenn man aber ihr Leben näher ansieht, so kann man an der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit ihres Charakters nicht zweifeln. Auf ihre Beweisführungen haben die Gegner nichts Triftiges einzuwenden gewußt. An religiöser und theologischer Bildung stehen sie hoch über diesen; an volksthümlicher Darstellung und Sprachgewandtheit erreichen sie dieselben vielfach. Ihre Schärfe und Derbheit geht nur so weit, wie diejenige ihrer Ankläger und Verfolger: sie ist nur der Wiederhall von dem, was diese in den Wald gerufen. Mit Recht beriefen sie sich darauf, daß die Gegner und das von ihnen mißleitete Volk eine mildere Sprache nicht mehr verständen. Mit nicht geringerem Recht bemerkte der Herzog Maximilian von Bayern, daß man von einem einfachen Geistlichen nicht so viel Würde und Sanftmuth zu erwarten berechtigt sei, als von einem Manne, der wie Luther als Religionsstifter und außerordentlicher Gottesgesandter angesehen sein wollte. Es war aber gerade das Gegentheil der Fall. Die „Anatomien" des Lutherthums, wie sie diese Convertiten aus den eigenen Schriften Luthers vornahmen, waren einfache Nothwehr, und was sie Abstoßendes enthalten, ist eben aus den Schriften Luthers und der Seinigen geschöpft. Wie diese Convertiten, so schlugen auch manche Polemiker aus der Gesellschaft Jesu, namentlich Conrad Vetter, einen ähnlichen Ton an, welcher in denselben Momenten Entschuldigung, ja vielleicht sogar einige Berechtigung findet. Petrus Canisius billigte dagegen diese geharnischte, in die Niederungen des rohesten Volkstones herabsteigende Polemik keineswegs, allgemein herrschend ist sie unter den Jesuiten nicht geworden.

Eine dritte Gruppe polemischer Schriften bewegt sich mehr auf staats- und kirchenrechtlichem Gebiet, namentlich um die Fragen, ob der Augsburger Religionsfrieden noch verbindlich, ob den Häretikern Treue zu halten und ob die Ketzer mit bürgerlichen Strafen zu verfolgen seien. Hierher gehören Georg Ebers „evangelische Inquisition", Jobok Lorichius' „De vera et falsa libertate credendi" und „Tractat von Freystellung und Religionsfrieden", Erstenbergers „Autonomie", Paul Windecks „Prognosticon", die Untersuchungen des Convertiten Caspar Schoppe über die Gültigkeit des Religionsfriedens, Osianders Anklagen gegen die Jesuiten Rosesius und Georg Scherer, wie deren Antworten, Martin Becans „De fide haereticis servanda", Peter Stevarts „Apologie" des Jesuitenordens u. s. w. Während die Protestanten die Bestrafung der Ketzer, d. h. namentlich der Katholiken auf's strengste forderten, am Religionsfrieden unaufhörlich rüttelten, ihn brachen, Bündnisse zu seinem völligen Sturze machten, ja offen zur blutigen Austilgung aller Katholiken und zum Kreuzzug wider das Papstthum aufforderten, hielten die katholischen

Theologen und Juristen, auch die Jesuiten, unverbrüchlich am Religionsfrieden fest, veröffentlichten eigene Schriften zu dessen Gunsten und anerkannten ebenso ausdrücklich, daß den Häretikern gegenüber Treue und Versprechen zu halten sei. In Betreff der Bestrafung der Häretiker in katholischen Territorien hielten sie sich an die alten Normen des Kirchenrechts und an die Befugnisse, welche der Religionsfrieden den katholischen Ständen so gut wie den protestantischen zugestanden hatte.

Eine vierte Gruppe von Streitschriften stellt Janssen unter dem bezeichnenden Titel zusammen: „Versuche zur völligen Auflösung aller Gemeinschaft zwischen Katholiken und Protestanten". Alle Geistesarbeit geht mehr und mehr in eitel Gezänk auf. Alle katholischen Lehren und Einrichtungen werden in einer Weise verzerrt, die sich kaum wiedergeben läßt. Hure, Sodomit, Teufel — lautet jedes zweite Wort, das den Katholiken begrüßt. Die ganze Literatur wimmelt davon. „Der Glaube der Papisten", erklärte der Prediger Eckart 1605 aus siebenzehn Beweisen, „ist in Wahrheit ungeheuerlich, chimärisch, heidnisch, philosophisch, unnatürlich, teuflisch, ein Abgrund der Verzweiflung, eine Herberge für Sodomiten, Diebe und Ehebrecher." Eine noch schauerlichere Synonymik bietet der Theologe Jacob Heerbrand auf, um seinem Hasse gegen die Kirche des Papstes Luft zu machen. Schon die Kinder wurden auf diese Art von Theologie eingeübt; statt Lieder vom Leiden Christi ließ man sie auf Mitfasten singen:

Nun treiben wir den Papst hinaus
Aus Christus' Kirch und Gotteshaus,
Darin er mördlich hat regiert
Und unzählig viel Seelen verführt.

Troll dich aus, du verdammter Sohn,
Du rothe Braut von Babylon,
Du bist der Greuel und Antichrist,
Voll Lügen und voll arger List.

Dein Ablaßbrief, Bull und Decret
Liegt nun versiegelt im Secret.

Doch nicht nur die Katholiken wurden bald in den Koth versenkt, bald dem Teufel übergeben; auch unter sich leisteten sich Lutheraner und Calvinisten diesen Liebesdienst. In einer fünften Gruppe hat Janssen diesen Zweig von Scheltliteratur zusammengeordnet. „Ihr heißt die Unseren", schreibt der Lutheraner Helbach, „Fleischfresser, Blutsäufer, Hergottsfresser, Cyclopen, Pelagianer, Beschützer der Säue, Hunde und Epikureer und was dergleichen Ehrentitel mehr aus eurem brüderlichen cainischen Herzen erdacht sind". Dafür gibt er ihnen die Verdammung redlich zurück: „Eure calvinische Prädestination gehört in den Abgrund der Hölle, sie macht Epicureer." „Die Calvinisten", erklärte der Lutheraner Huber, „machen die Bibel zu einer Sackpfeife, daß sie stimmen, klingen und singen muß, was sie haben wollen", so aber komme man leicht dahin, daß man das heilige Testament zu einem Alcoran und den Alcoran zu einem Testamente machen könne. „So lange die christliche Kirche steht", wurde von calvinischer Seite erwibert, „ist noch niemals von etlichen

Ketzern die heilige Schrift dermaßen falsch ausgelegt, zerlöchert und zerplodert worden, als von den Lutherischen, so sich für wahre Propheten des Herrn ausgeben und alles Volk in Irrsal und Wirrsal bringen, insonders mit ihrer cyclopischen Herrgottsfresserei, die nicht weniger vom Teufel ist, als der Unflat papistischer Hostien und aller Teufelsdreck." „Und dürfen", klagte ein aus Hessen verbannter Lutheraner, „die calvinistischen Schmeißfliegen, Heuchler, Unfläte, Gottesdiebe und Feinde des Kreuzes Christi unsern theuern Vater in Gott, Doctor Lutherum gar für einen groben Esel, unbeständigen Wetterhahn, Schmerbauch und heillosen Fanten auf den Kanzeln ausrufen. Gott schlag darein mit Blitz und Donner und allen zeitlichen und ewigen Strafen, als die Höllenschwengel schon lange verdient haben durch ihr unschlindiges Maul." Theologie und Predigt gestalten sich zu einer wahren Walpurgisnacht, in deren schauerlichem Reigen unaufhörlich der Teufel citirt wird, leidenschaftliche Roheit und Pöbelhaftigkeit immer mehr dämonischen Zusatz erhält. Rohe Gewaltthat konnte nicht ausbleiben, wo eine solche Sprache unaufhörlich von der Kanzel in die Bierstube drang, von dieser vermehrt und verbessert auf die Kanzel, und das ewige Gerede von „Huren" und „Sodomiterei" schon daran gemahnte, daß alle Zucht und Ehrbarkeit längst aus dem Volke geschwunden war.

Eine sechste Gruppe der Streitliteratur bildet jene wider die Jesuiten. Der Grundton ist wesentlich derselbe. Der Theologe Conrad Schlüsselburg bezeichnet ihn mit den Worten: „Ich stelle fest, daß das Geschlecht der Jesuiten nicht von Gott, sondern vom Teufel erweckt ist." Aehnlich lehrten schon Paul Wigand, Chemnitz, Tilman Heßhus, W. Roding, Paul Scheidlich, Flacius Illyricus, M. Bidenbach, Lucas Osiander. Als einer „der mannbarsten christlichen Streiter wider die jebusiterische teuflische Bosheit" aber galt der Dichter Johann Fischart. In einem Spottgedicht von 3755 Knittelversen gegen Jacob Rabe gab er über Entstehung, Ausbreitung und Wirksamkeit des Ordens eine sehr eingehende Reimchronik, verzerrte aber das Bild Zug um Zug zur abschreckenden, stellenweise unflätigsten Karrikatur, unter gröbster Verdrehung der wirklichen Thatsachen. Diese verleumderische Pasquillliteratur wuchs schon in den nächsten Jahrzehnten zu einem ausgedehnten Gebiete an. „Mir sind mehr denn hundert Schriften, Scharteken, Schandblätter, Gemäl und Reyme zum Theil unzüchtigster Art vor Augen gewesen," schrieb 1615 Doctor Christian Gudermann aus Mainz, „worin den Vätern aus der Societät Jesu alle Schandthaten und höchsten Verbrechen, so nur jemals in unserer Zeit begangen oder erdichtet worden, zur Last gelegt werden: Ehebruch, Sodomiterei, Knabenschändung, Todschläge, Vergifftigungen, falsche Wunder und was nur Namen hat im Bösen sollen sie begangen haben." Den Hauptrang unter diesen Lästerschriften nimmt die „Geschichte des Jesuitenordens" ein, welche der berühmte lutherische Theologe Polykarpus Leiser 1593 veröffentlichte. Ihren Höhepunkt aber erreichte Lüge und Verleumdung in den Anschuldigungen, welche gegen einen der tadellosesten und sittenreinsten Männer der Zeit, den gelehrtesten Apologeten der Kirche, den Cardinal Robert Bellarmin, geschleudert wurden. Noch während er lebte, verbreiteten Protestanten das Märchen, er

sei schon vom Teufel geholt, so daß er sich genöthigt sah, notariell zu constatiren, daß er noch am Leben sei. Die Gesellschaft Jesu wurde aber nicht nur in jeder Hinsicht maßlos verunglimpft, sondern auch zum allgemeinen Sündenbock für die ganze Welt gemacht. „Was nur immer zu erdenken, und was Böses in der ganzen Welt geschieht, das müssen auch die Jesuiten gethan haben", schreibt P. Georg Scherer 1586. „Wir machen und führen", schreibt P. Gregor Rosesius, „der Ketzer Sage nach alle Kriege in Frankreich, Niederland; haben die Könige und Fürsten in unseren Händen; wohin wir kommen und was wir nur wollen, muß Alles nach unserer Meinung hinaus." Beständig wurden die Jesuiten blutiger Complotte und Pläne zur Ausrottung aller Protestanten bezichtigt und ihnen vorab die Lehre des „Tyrannenmordes" zur Last gelegt. Aus der Flut all' dieser Anklagen bildete sich dann im protestantischen Deutschland die noch heute nicht überwundene Vorstellung heraus, die wir mit Gödeke's Worten wiedergegeben haben, als ob dem vielgeschmähten Orden wirklich die ganze Polemik dieser trüben Zeit zur Last fiele. Diesen Vorwurf hat Janssen zum ersten Mal mit erschöpfender Gründlichkeit und Vollständigkeit widerlegt.

Zur Evidenz nachgewiesen ist durch ihn, daß die Jesuiten weder an der gehässigen Polemik dieser Zeit schuld sind, noch an der durch sie hervorgerufenen confessionellen Verbitterung, noch viel weniger an dem großen Nationalunglück des deutschen Volkes. Arm und schutzlos, ohne andere Waffen als jene christlicher Liebe und Bildung, sind sie nach Deutschland gekommen. Ihr Führer und Leiter, Petrus Canisius, war ein nicht nur sittlich tadelloser, sondern heiligmäßiger Mann, die verkörperte Liebe, Geduld und Sanftmuth, Luthers Gegenbild in jeder Hinsicht. Getreu ihren Ordensvorschriften, waren die ersten deutschen Jesuiten vorab dahin bemüht, selbst gutes Beispiel zu geben, dem Verfall des religiösen Lebens in den katholisch gebliebenen Gebieten zu steuern, Gebet, Gottesdienst und Empfang der heiligen Sacramente wieder in Uebung zu bringen, die Jugend in wahrer Gottesfurcht zu erziehen und einen seines Berufes würdigen Klerus heranzubilden. Das ist ihr Hauptverbrechen. Durch diese stille, anspruchslose Thätigkeit, welche Paulsen mit dem Wirken der Naturkräfte vergleicht, haben sie dem allgemeinen Strom der Glaubenslosigkeit und Sittenlosigkeit Einhalt geboten, das weitere Vordringen des Protestantismus gehemmt. Den Machwerken der Centuriatoren, eines Fischart und anderer Lästerer stellten Canisius und Bellarmin würdevolle, tiefgreifende Apologien entgegen, welche noch heute von wissenschaftlicher Bedeutung sind und deren Beweisführungen die protestantischen Theologen nicht zu entkräften vermochten. Daher der unbegrenzte Haß gerade gegen diese beiden Männer. Wie der Orden consequent aller Betheiligung an Staatsgeschäften sich ferne hielt, schränkte er auch die Anstellung fürstlicher Beichtväter nach Möglichkeit ein, grenzte deren Thätigkeit auf das rein Geistliche ab, und that somit Alles, um sich jeden politischen Einfluß unmöglich zu machen. Während die Väter und Vorkämpfer des Protestantismus den „Tyrannenmord" ganz offen und rückhaltslos lehrten, wies der Orden in seiner officiellen Doctrin diese Lehre unter strengster Sanction von sich. Der vereinzelte Mariana, der in diesem

Punkte geirrt, und zwar in einem Werke, das die königlich spanische Censur genehmigt hatte, wurde für immer in feierlichster Weise desavouirt. Nur durch Fälschung wurde es möglich, ihn zum Vertheidiger des Mörders Clement zu stempeln, nur durch Lüge und Verleumdung im größten Maßstab wurde es möglich, den Irrthum eines Einzelnen dem ganzen Orden zuzuschreiben und diesen in aller Welt als eine Mörderbande auszuschreien. Wundern darf uns dieß nicht. Da die protestantischen Prediger kein Bedenken trugen, einem fleckenlosen Mann wie Bellarmin all' die Laster anzudichten, welche zufolge unanfechtbarer Beweise im „evangelischen" Deutschland herrschten, wie hätten sie da zaudern sollen, die revolutionären Lehren eines Luther, Zwingli, Calvin und Melanchthon den Jesuiten anzuhängen und dadurch Fürsten und Volk auf immer von ihnen abzuschrecken. Ihr Zweck war nur, die katholische Kirche zu zerstören, und dieser Zweck heiligte in ihren Augen jedes Mittel.

Daß der Haß der Protestanten in dieser Zeit vorzugsweise den Jesuitenorden traf, lag in dessen kräftigem, erfolgreichem Wirken. Er erzog Deutschland wieder tüchtige Fürsten und Oberhirten, Bürger und Priester; er brachte das katholische Leben zu neuer Blüthe; er verwirklichte allenthalben das Reformationswerk, dessen Plan das Trienter Concil vorgezeichnet. Die Jesuiten standen aber durchaus nicht allein. In Süddeutschland und in der Schweiz arbeiteten die Kapuziner mit ihnen um die Wette. Auch in den alten Orden regte sich neues Leben: Benedictiner, Dominicaner, Franciscaner nahmen in weitem Umfang an dem Werke Theil. Ein neuer Weltklerus wuchs heran und weihte sich mit heldenmüthigem Opfergeist der schwierigen Aufgabe, das fast überall verkümmerte, darniedergetretene, bekämpfte Glaubensleben des katholischen Volkes zu erneuern, gottvertrauend zu pflanzen und zu bauen, während der Haß rundum noch immer niederriß, verwüstete und zerstörte, was er nur erreichen konnte. Auch die politische Macht der katholischen Fürsten erstarkte, wo sie, wie in Bayern, das Reformationswerk der Kirche begünstigten und unterstützten, die frechen Uebergriffe der Protestanten abwiesen und, der steten Concessionen müde, für das gute alte Recht des Reiches einzustehen wagten.

Den Protestanten fehlte sowohl die innere Lebenskraft und Organisation, welche die Kirche in diesen trüben Zeiten entfaltete, als auch das Bewußtsein des guten Rechts. Sie waren deßhalb, wie früher, auf polemische Agitation und politische „Praktiken" angewiesen. Das ist die eigentliche Signatur der Zeit, und der Geschichtschreiber konnte deßhalb seine Aufgabe in dem Motto zusammenfassen:

„Es wird doch einmal noth thun, frank und frei alle die Praktiken bloßzulegen, wodurch die meisten deutschen Fürsten und ihre Helfer und Helfershelfer unter dem lieblichen Schein der Religion und der deutschen Libertät zur Befriedigung ihrer Ehrgierde und Habgier gegen Volk und Reich agitirt und conspirirt haben. Das oftmals jämmerliche Regiment der Kaiser kam ihnen dabei am mehrsten zu statten. Das alles ehrlich deutsch zu beschreiben, müßte wohl hitzig machen, und doch müßte man kaltes Blut bewahren in Anbetracht der hohen Würde und Aufgabe der Historie."

Diese „Praktiken“ beginnen mit dem kölnischen Krieg (1582—1584), werden von den inneren Streitigkeiten der Lutheraner und Calvinisten zeitweilig durchkreuzt, stören einen Reichstag um den andern, ermöglichen das Vordringen der Türken in Ungarn und die Eroberung Erlau's (1595), überliefern den Rhein den kämpfenden Spaniern und Niederländern, ziehen Heinrich IV. stets von Neuem in reichsverrätherische Pläne hinein, begünstigen die Rebellion in Ungarn und Siebenbürgen (1604—1606), gestalten die Donauwörther Ereignisse (1608) zu einem Sturm auf die Reichsverfassung, sprengen den Reichstag zu Regensburg (1608) und führen endlich im selben Jahre noch den Abschluß eines protestantischen Sonderbundes herbei. Diese Union reizt die böhmischen Calvinisten zu neuen Meutereien auf, bemächtigt sich des jülich-clevischen Erbfolgestreites, verheert die Bisthümer Speyer und Worms, Bamberg und Würzburg, ruft Holländer und Franzosen in's Reich und zwingt schließlich auch die Katholiken, zu einer Vertheidigungsliga zusammenzutreten. Verwirrung und Jammer steigt jetzt mit jedem Jahre. Wie zuvor die Schwäche des geisteskranken Rudolph II. und die Schilderhebung des Erzherzogs Matthias gegen den eigenen Bruder, so durchkreuzt, nachdem Matthias Kaiser geworden, die falsche und treulose Politik seines allmächtigen Directors und Ministerpräsidenten Klesl alle Versuche der katholischen Fürsten, der Liga einen nachdrücklichen Erfolg zu geben. Die Generalstaaten werden „principale Gebietiger im Reich“. Der katholische Schutzbund zerfällt in wirkungslose engere Verbindungen. Die Frage über die Nachfolge im Reich ruft neue Verwicklungen hervor. Die furchtbare Entzweiung, von unredlicher Politik und maßloser Polemik immer ärger geschürt, führt endlich zum Bruderkrieg, zum Vernichtungskampf auf Tod und Leben.

Das alles hat uns Janssen „ehrlich deutsch“ beschrieben — in der Sprache der Zeit, aus ihren Documenten. Das Bild ist wohl geeignet, einen „hitzig“ zu machen, wie das Motto sagt. Doch der Geschichtschreiber hat nicht nur „in Anbetracht der hohen Würde und Aufgabe der Historie“ kaltes Blut bewahrt, in seiner Darstellung selbst spiegelt sich mit dem Geiste der Wahrheit auch jener der Liebe.

Es ist ein furchtbares, erschreckendes Bild, das er uns entrollt. Was man immer von den „Segnungen“ denken mag, welche uns später Geborenen die „Reformation“ gebracht haben soll — was sie dem deutschen Volke unmittelbar brachte, war ein grauenvoller Verfall, eine entsetzliche Verwilderung, Bruderkrieg und Barbarei. Das sagen die Thatsachen, die Berichte, die Literatur jener Zeit. Kein billigdenkender Protestant kann sich darüber täuschen: die protestantischen Fürsten jener Zeit strebten die gewaltsame Unterdrückung der katholischen Kirche in Deutschland an, während die katholischen sich unverbrüchlich an den Augsburger Religionsfrieden hielten. Nach den Principien der katholischen Kirche und der Jesuiten insbesondere wäre ein friedliches Nebeneinanderbestehen der zwei Confessionen möglich gewesen; doch der Protestantismus hat sich damit nicht begnügt — er wollte allein herrschen, er wollte ganz Deutschland, ganz Europa protestantisiren. Das bezeugen die Thatsachen. Es wäre eine übelverstandene Liebe, sie verheimlichen oder be-

schönigen zu wollen. Denn unter den Folgen jenes unseligen Kampfes leidet Deutschland heute noch, und eine Aussöhnung ist nicht denkbar, wenn die Ursachen desselben verheimlicht werden. Sie liegen heute ferne genug, daß man sie gelassen und ruhig betrachten kann. Niemand wird die Protestanten von heute für die Reichsverräthereien eines Johann Casimir und Friedrich IV. von der Pfalz, für die Schimpfereien eines Fischart und Nigrinus verantwortlich machen, ebenso wenig als die Katholiken von heute für die nichtswürdige Politik eines Klesl, den einzelnen Irrthum eines Mariana oder den Abfall des Erzbischofs Gebhard von Köln. Wie nach dem Augsburger Religionsfrieden bestehen heute beide Confessionen politisch zu Rechte, und das einzige Auskunftsmittel, neues Unheil von Deutschland ferne zu halten, ist friedliche Beobachtung der bestehenden Verträge. Die Katholiken von heute vertreten keine anderen Grundsätze, als jene der Liebe und des Friedens, wie sie Janssen im Walten und Wirken des sel. Petrus Canisius geschildert hat. Es kommt also bloß darauf an, daß die Protestanten ihre alten Vorurtheile fahren lassen, auf eine Polemik verzichten, wie sie die Prädicanten des ausgehenden 16. Jahrhunderts geführt, und sich einmal mit dem Gedanken befreunden, daß wir trotz aller confessionellen Gegensätze Brüder sind. Die tiefsten Grundwahrheiten des Christenthums verbinden uns, das Band nationaler Gemeinsamkeit verbrüdert uns: wir können gemeinsam, liebevoll, brüderlich an den höchsten Aufgaben der Menschheit arbeiten! In diesem Sinne hat Janssen dem neuen Bande die beherzigenswerthen Worte Böhmers vorangestellt:

„Die rechte Kenntniß der Geschichte gibt zum Haß viel weniger Stoff, als vielmehr zum Schmerz über die Unvollkommenheit der irdischen Dinge, und zu besseren Entschlüssen für die Zukunft.“ „So wird es denn würdige Aufgabe für vaterländische Gesinnung sein, sich zu belehren an dem, was den Vorderen förderlich oder verderblich war, und gereinigt von Leidenschaft durch den Anblick des großen Dramas zu der Aufgabe der Gegenwart mit veredelter Kraft zurückzukehren.“

A. Baumgartner S. J.

Recensionen.

1. **Der Waldenhorst.** Romantische Dichtung von **Ludwig Brill.** 146 S. 8°. Münster und Paderborn, Schöningh, 1886. Preis: *M.* 2.40.

2. **Lieder des Singschwans.** Siebenter Gesang aus Ludw. Brills Dichtung für Declamation und Solostimmen (Mezzo-Sopran, Tenor) mit Klavierbegleitung. Von **Louis Roothaan.** Mit einer Paraphrase der Dichtung von Leo v. Heemstede. X u. 48 S. gr. 8°. Münster und Paderborn, Schöningh, 1886. Preis: *M.* 3.

Ueber das erste der angezeigten Werke hat das Publikum bereits gerichtet. Wie uns von zuständiger Seite gemeldet wird, ist die Nachfrage nach der Dichtung eine so starke, daß der Verleger kaum mit dem Druck der zweiten Auflage begonnen hatte, als sich bereits die Nothwendigkeit eines dritten Abdruckes herausstellte. Solche Erfolge sind katholischerseits nicht gerade an der Tagesordnung und setzen ein nicht gewöhnliches Verdienst des von solcher Gunst beglückten Werkes voraus. Man kann ja sagen, daß Brill sich durch seine beiden früheren Gedichte, den „Singschwan" und „Gomez", eine große Gemeinde von Freunden seiner Muse geworben hat, und diese schon um des Sängernamens willen auch diesen neuesten Sang besitzen wollen. Andererseits aber ist bei einem gewissenhaften Künstler wie Brill von vornherein anzunehmen, daß er dem Publikum kein neues Werk zutrauen wird, das nicht den bereits hoch gespannten Anforderungen an seine Kunst entsprechen würde. In der That weist der „Waldenhorst" denn auch die besonderen Vorzüge der Brill'schen Dichtungsart in reichstem Maße auf: eine jungfräulich reine Atmosphäre der Ideen und Bilder, kindliche Frömmigkeit und eine melodische Sprache, die zu Zeiten wie wahre Musik sich in Ohr und Herz einschmeichelt.

Die Dichtung ist bei weitem nicht so umfangreich wie ihre beiden Vorgängerinnen, trotzdem fehlt es nicht an einer recht ereignißreichen Handlung. Uns kam beim Lesen bisweilen eine ferne, mehr oder minder stark hervortretende Erinnerung an das alte griechische Drama mit seinen in einem Punkte concentrirten tragischen Conflicten, seiner Kürze und Objectivität. Nichts freilich scheint weniger antik sein zu können als die ächtromantische Dichtung des Waldenhorst — und doch tragen manche Stellen durchaus das altclassische Gepräge der Tragödien des Sophokles.

Zum Eingang wird uns in einigen Versen Lage und Vorgeschichte der Burg Waldenhorst am Abhang des Osnings beschrieben. Sie ist

> Nicht berühmt durch That- und Tugendkraft,
> Noch durch edlen Sinn, der Hohes schafft,

Doch gefürchtet ob der kühnen Ader,
Heiß vor Fehdedurst, in stetem Hader:
Also war des Waldenhorst Geschlecht
Von dem Ritter bis zum Edelknecht.

Im dreißigjährigen Kriege wurde die Burg hart mitgenommen und war auch noch hundert Jahre später

Halb Ruine schon, ein Ort voll Grauen,
Da die Mär von Ritter Kurt beginnt
Und von Edeltraut, des Ritters Kind.

Vater und Sohn scheinen also die Hauptpersonen der Erzählung zu sein. Die Haupthandlung wird uns nicht näher angedeutet.

Der erste Gesang führt uns an einem (meisterhaft geschilderten) Maienabend in das Forsthaus am Ende des zum Schloß Waldenhorst gehörigen Weilers. Eine Frau singt zur Spindel ein Marienlied, während dessen ihr Knabe leise eintritt, der nach Schluß des Gesanges die Mutter benachrichtigt, daß Edeltraut krank sei. Dieß scheint die Spinnerin sehr zu berühren. Sie horcht der Erzählung des Kindes, wie das Edelfräulein in der Marienkapelle weinend vor dem Altare hingestreckt gelegen. Das Weinen sei herzergreifend gewesen für ihn, der Edeltraut doch so liebe. Selbst der alte Meßner sei erschauert und habe gestöhnt: „Gerechter Richter!"

Die Mutter scheint über die Thränen Edeltrauts im Gegentheil sehr erfreut, sie preist dieselben als ein Zeichen, daß „nicht ganz versiegt des Lichtes Born". Edeltraut ist nämlich seit Jahren irre, wenn auch nicht durch eigene Schuld:

. . . sie glich der Fichte,
Die verlangend aufwärts strebt zum Lichte,
Schönste Zier im weiten Waldbereich —
Doch in ihrem Schatten stand ein Thor,
Der da trotzen wollt' dem Heilig-Hohen:
Aller Warnung schloß er Herz und Ohr,
Sieh! da schlug der Blitz ihn in den Grund,
Doch gesengt von seines Strahles Lohen,
Stand auch dürr die Fichte da zur Stund'!

Dieses schöne Gleichniß erläutert nun die Mutter, indem sie nach einigen besorgten Einleitungen Folgendes erzählt:

Zweiter Gesang. Ehemals lebte auf der Burg der Ritter Kurt, ein wilder, kühner Mann, der leidenschaftlich dem Waidwerk fröhnte und dabei manche Grausamkeit gegen Holz- und Wildfrevler verübte. Von Thatendurst und Kampfeslust getrieben, zog er mit dem Burgvogt — dem Vater der Erzählerin — in den Krieg gegen die Türken. Vor Wien zeichnete er sich durch große Tapferkeit aus und pflegte treu bis zum Tode den gefallenen Burgvogt. Nach Waldenhorst zurückgekehrt, verheirathete sich dann der rauhe Schloßherr mit einem frommen Edelfräulein, das seine ungestüme Art zu bändigen wußte und ihn mit einem Töchterlein Edeltraut beschenkte. Zwölf Jahre später gebar sie ihm einen Sohn, starb aber zugleich mit dem Kinde. Nun

war es auch mit der Friedfertigkeit und Milde des Ritters zu Ende. Das alte wilde, tolle Treiben begann wieder, so daß selbst treue, im Dienst ergraute Leute den Herrn verlassen wollten. Als ein fremder Ritter, Graf von Rheinfels, um die Hand Edeltrauts wirbt, und diese ihre Zustimmung zu dem auch vom Vater gewünschten Ehebund nicht geben will, da sie sich dem Heiland im Kloster weihen möchte, so verflucht sie der jähzornige Mann und stößt sie von sich, daß sie hülfesuchend zu der Frau des jungen Försters flieht. Kaum hat sie dieser ihr Leid geklagt, so erscheint auch Kurt im Forsthaus, und da die junge Försterin um Mitleid für die Jungfrau flehen will, stößt sie der Ritter wild zurück. Im selben Augenblick tritt der Förster in's Zimmer, will seiner Gattin zu Hülfe kommen und stürzt sich auf den Herrn, der ihn aber mit einem Schlage seiner ehernen Faust zu Boden streckt, so daß der Arme noch selben Abend stirbt. Am folgenden Morgen ist der Ritter verschwunden, niemand weiß wohin: man meint, er habe im Waldensee seinen Tod gefunden, wenigstens fand man Edeltraut am Ufer des Sees sitzen und als Wahnsinnige von einem Sterne reden, der ihr im See untergegangen. Das war vor zehn Jahren im Mai.

Der dritte Gesang führt uns nun die Irre selbst vor, wie sie am See sitzt, verloren in ihren Phantasien vom versunkenen Stern. Waldemar, der verwittweten Försterin Sohn, kommt ebenfalls zum See, um mit der Angel zu fischen. Edeltraut sieht ihn, kommt hinzu, nimmt den Waldblumenkranz von ihrem Haupt und drückt ihn auf die Locken des Knaben. Dabei bittet sie ihn, „als edler Knappe“ in den See zu steigen und die gelbe Seerose auszureißen, damit der Stern wieder emportauchen könne. Der Knabe wehrt sich dessen: die Mutter sage, der See sei bodenlos, und es liege kein Stern auf seinem Grunde. Allein die Irre besteht auf ihrer Bitte, eilt aber plötzlich von dannen, als ein Gewitter anfängt sich über dem See zu entladen. Sie geht zur Marienkapelle und bringt der Madonna ein Kränzchen. Auch klein Waldemar betet für die Irre; dann geht er nach Hause und erzählt der Mutter die Begegnung am See und was er vom Stern vernommen hat. Die Mutter warnt noch einmal; der Knabe aber träumt, wie er mit hochgeschwungener Gerte mit einem Schlage die Seerose zerstöre, Edeltraut geheilt sei und ihn selig umschlinge.

Vierter Gesang. Die Erlösung naht. Am andern Morgen schleicht sich Waldemar, wie einer, der verbotene Pfade geht, wieder mit der Angelruthe zum See und streckt sich an dessen Ufer in's Gras. Vor ihm tanzt die Wasserrose; er muß des Sternes und der Irren denken, bis er plötzlich aufspringt und mit seiner Ruthe nach der Blume schlägt, sie aber verfehlt, so daß er noch eifriger zum neuen Schlage ausholt, wobei er dann den Boden verliert und in die Fluth stürzt. Kaum ist das Wasser rauschend über ihm zusammengeschlagen, so bricht auch Edeltraut wie eine Hindin durch das Gesträuch des Ufers, rettet den Knaben, trägt ihn in's Forsthaus auf den Schooß der zum Tod erschrockenen Mutter und sinkt dann selbst zusammen — das Opfer eines hitzigen Fiebers. Waldemars Mutter eilt zum Priester, der bald darauf in Begleitung des Meßners mit den heiligen Sacramenten erscheint.

Während der Gebete des Priesters erwacht die Kranke und redet nicht mehr irre. Kaum aber hat sie den Meßner erblickt, so scheint auch der Wahnsinn zurückzukehren: „Wehe", ruft sie, „der Mörder! er sucht den Dolch, er zückt ihn auf den Vater" u. s. w. Bei diesem Wort stürzt der Meßner verzweifelt hinaus, nennt sich selbst einen Judas und Kain, der sich ohne Beicht und Buße als Heuchler in's Heiligthum geschlichen, und — setzt nun seinen Freveln die Krone auf, indem er sich in den Waldensee stürzt.

Fünfter Gesang. Die Heimkehr. Wieder ist einige Zeit verstrichen, und Edeltraut ist von Fieber und Wahnsinn genesen. Da schreitet in schwüler Sommernacht ein Mann im Pilgergewande durch die Haide — eine Art ewiger Jude. Es ist Kurt, der jetzt von Kummer gebleicht und abgemagert, ein reuiger Büßer am Waldensee steht. „O Gott", seufzt er, „hab' Erbarmen mit mir und gib, daß ich meine Tochter lebend und mit dem Lichte der Vernunft wiederfinde." Indeß zieht es dunkel am Himmel herauf, der Sturm fährt durch den Forst, und im nächsten Augenblick schlägt ein Blitz in die Burg Waldenhorst. In einem Nu steht das ganze Schloß in Flammen. Wehklagen und Hülferufe erschallen, Kurt stürzt hinzu, hört eine Stimme vom Erker und erkennt, in welcher Nothlage sein Kind sich befindet. Er eilt in das brennende Haus und rettet Edeltraut mit dem Opfer seines eigenen Lebens.

Sechster Gesang. Des Büßers Testament. Von Brandwunden bedeckt liegt Kurt auf dem Krankenlager und redet zu den Pflegerinnen Edeltraut und Hilde, Waldemars Mutter, Worte der Versöhnung und der Reue, indem er ihnen zugleich seine Schicksale erzählt. An jenem Abend, wo er den jungen Förster zu Boden geschlagen, war er in den Wald geeilt und hatte dort einen Wilderer auf frischer That ertappt. Er faßt ihn und schleppt ihn mit sich an den See, um an ihm seine ganze innere Wuth zu kühlen. Am Ufer des Sees aber ergriff der Wilderer einen versteckten Dolch, stieß ihn dem Ritter in die Brust und warf den vermeintlich tödtlich Getroffenen in den See. Im selben Augenblick hörte der Ritter einen Angstschrei und glaubte am Ufer die Gestalt seiner Tochter zu erkennen. Er rettet sich aus dem Wasser und sucht sein Kind vergebens im Walde. Endlich findet er dasselbe am Burgthor mit aufgelöstem Haar und stierem Blicke sitzen; er redet sie an, sie aber erkennt ihn nicht — sie ist irrsinnig geworden. Da erfaßt den Aermsten so namenloses Weh, daß er von dannen eilt, gleichviel wohin, nur fort vom Schauplatz seiner Frevel. Unterwegs traf er einen Haufen Krieger, die zu Prinz Eugen ziehen wollten. Ihnen schloß er sich an, machte viele Schlachten mit, wobei er sich immer in das dichteste Gewühl stürzte, bis er endlich bei Turin verwundet auf dem Felde liegen blieb. Nun ging er reumüthig in sich, gelobte eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, um die Schandthaten seines Lebens zu sühnen und von Gott die Heilung seines Kindes zu erflehen. Gott hat ihn erhört: er stirbt nun getrost in den Armen seiner geliebten Tochter.

Nach Jahren findet der Wanderer auf der Stelle, wo früher der Waldenhorst gestanden, ein Klösterlein, drin Frau Mechtildis, die frühere Edeltraut, als Priorin waltet, Schwester Martina, die ehemalige Försterswittwe, eben-

falls den Schleier genommen und der ehemalige Knabe Waldemar als Klostergeistlicher am Altare steht. —

An den mannigfachsten romantischen und hochpoetischen Motiven hat es der Dichter augenscheinlich bei Erfindung seiner Fabel nicht fehlen lassen. Daher denn auch wohl trotz der Kürze des Gedichtes der Reichthum an geweckten Eindrücken und Bildern in der Seele des Lesers, jene ächtromantische Atmosphäre, in der man während der Lesung athmet und lebt. Der wilde Ritter — der verzweifelte Meßner — der reuige Büßer — Wilderer und Zigeuner — das gemüthliche Heim des Forsthauses — die Marienkapelle im Maienabendschein — der geheimnißvolle Waldensee — das heilige Land — die blutigen Schlachtenbilder — vor allem die wahnsinnige Edeltraut, — in der That, was will man noch mehr des Guten auf anderthalbhundert Seiten? Aber sollte hier wirklich des Guten nicht etwas zuviel gethan sein? Sollte die Menge der Motive nicht der vollen Wirkung des Einzelnen geschadet haben? Sehen wir uns die Fabel genauer an, so wird uns vor allem die Frage nach der Haupthandlung unbeantwortet bleiben. Ist der Vater oder die Tochter der Hauptgegenstand unseres Interesses? Dem Gedicht nach die Tochter, denn sie allein steht im Mittelpunkt der vor unseren Augen sich abwickelnden Handlung; die Geschichte des Vaters lernen wir bloß — mit Ausnahme der Wiederkehr und Rettung — aus eingeflochtenen Erzählungen kennen. Wenn aber Edeltraut die Hauptperson ist, wo bleibt dann ihre Handlung? Sie wird uns im dritten Gesang persönlich vorgestellt, aber als irrsinnig, und jedenfalls mehr lyrisch als episch. Sie rettet den Knaben und wird dann selbst gesund, worauf sie wieder verschwindet. Das ist ihr ganzes Eingreifen in die eigentliche Handlung des Gedichtes, und das, meinen wir, sei doch zu wenig. Zudem zersplittert sich während des dritten und vierten Gesanges — den einzigen, welche neben dem fünften eigentlich Handlung enthalten — das Interesse sehr stark zwischen Edeltraut und Waldemar, der überhaupt seit dem ersten Gesang eine Art Führerrolle zu übernehmen scheint, die er doch später nicht vollhält. Die Scenen am Seeufer sind durchaus poetisch, aber für die Haupthandlung, den Knotenpunkt des Gedichtes, nicht bedeutend genug. Das gilt besonders von der so hochromantischen Seerose, die wir geradezu als eine unglückliche Erfindung bezeichnen müssen. Der Dichter pflanzt dieselbe so nahe an's Ufer, daß ein Knabe mit seiner Angelruthe sie nahezu erreichen kann; da sollte es doch, so scheint uns, nicht eines entscheidenden Heldenmuthes und einer Katastrophe bedürfen, um der Irren ihren Willen zu thun. Statt nach Hause zu gehen und traurig über die Unmöglichkeit und Gefahr des Verlangens der Kranken nachzudenken, wäre Waldemar als geweckter Junge lieber in den Wald gegangen und hätte sich eine längere Ruthe geschnitten, und das Heldenstück wäre geschehen. Ein Kritiker schildert in seiner Analyse die Scene folgendermaßen: „Waldemar läßt sich von diesen Gedanken bethören, er bückt sich, die Rose zu haschen und stürzt in die bodenlose Tiefe.“ Durch diese Umschreibung, der man die Verlegenheit ansieht, eine Schwierigkeit der Vorlage zu umgehen, tritt der Grundfehler der Erfindung noch drastischer hervor. Wenn nun einmal die Rose eine Rolle spielen sollte, warum

sie nicht etwas weiter vom Ufer stellen und den Knaben in einer ritterlichen, durch den Traum hervorgerufenen Wallung sich in den See stürzen lassen, um die Blume schwimmend zu erreichen? Auch die Rettung durch Edeltraut macht die Sache nicht besser; denn wenn das Mädchen den Knaben so leicht aus den Fluthen holt, muß die Gefahr nicht sonderlich groß gewesen sein. Trefflich dagegen ist die Erfindung, daß durch die Gefahr des jungen Lieblings und die Gemüthserschütterung beim Anblick derselben die irren Gedanken der Kranken sich wieder sammeln und sich zu ordnen beginnen. Dadurch wird die Heilung soviel möglich nicht bloß physisch, sondern auch psychologisch erklärt, da ja der Irrsinn durch den Anblick des in's Wasser stürzenden Vaters seinen Anfang nahm. Ob die ganze Scene der Rettung Waldemars und der daraus folgenden Heilung nicht in ein stärkeres Licht gerückt würde, wenn der Beginn des Irrsinns dem Leser schon bekannt wäre, ist eine andere Frage. Dieß hängt mit der allgemeinen Eigenthümlichkeit des Gedichtes zusammen, daß uns die meisten Voraussetzungen der Handlung erst spät, sogar am Schluß der Erzählung mitgetheilt werden. Der letzte Gesang: „Des Büßers Vermächtniß", gehört zur großen Hälfte zur Vorgeschichte der eigentlichen Haupthandlung, zu deren vollem Verständniß er durchaus nothwendig ist. Wir halten überhaupt die ausgiebige Art, wie der Dichter von Erzählungen Gebrauch macht, statt uns Handlung vorzuführen, für einen Fehler. Man denke sich die tragischen Ereignisse des einen Tages, der mit der Brautwerbung des fremden Grafen beginnt, um mit der Flucht Kurts von Haus und Kind zu schließen, in lebensvoller Action dargestellt, anstatt wie jetzt bruchstückweise erzählt, und man wird den ganzen Unterschied dessen ermessen, was in der Fabel lag und was der Dichter daraus gemacht hat. Außerdem kommt durch die Erzählung eine gewisse Einförmigkeit in das Gedicht, und die Wahrscheinlichkeit gewinnt auch nicht. Man vergleiche z. B. die unserer Ansicht nach bereits im ersten Gesang nicht besonders glücklich angebrachte Episode, wo uns aus dem Briefe eines Sterbenden die Entsetzung Wiens geschildert wird, mit jener Erzählung der Schlachten und Kämpfe unter Prinz Eugen, die im letzten Gesang ebenfalls ein Sterbender gibt. Sollte es nicht die Wahrscheinlichkeit erheischen, daß dort der Schreiber und hier der Erzähler sich kürzer fassen? Freilich hängt diese Schwäche mit einem Vorzuge des Dichters eng zusammen. Schlachtenschilderungen und besonders Türkenschlachten waren die glänzendsten Partien des „Singschwan" sowohl als des „Gomez", und so glaubt der Dichter, es auch jetzt nicht ohne Türken thun zu können. Dabei bleibt auch dießmal bestehen, daß, abgesehen von den Umständen der Schilderung, diese Schilderung selbst wieder ganz vortrefflich ist.

So manches wir aber auch an dem Aufbau der Fabel auszusetzen haben, so sehr müssen wir die meisten Ausführungen im Einzelnen loben. Da sind es vor allem die häufig eingestreuten Naturschilderungen, über welche der Dichter einen ganz eigenen Zauber gewoben hat.

Friedlich ging ein Maientag zur Ruh':
Alles still — nur hin und wieder schwirrte

Noch ein Käfer, und die Turtel girrte
„Gute Nacht!" der trauten Schwester zu.
Wie in sanftem Tod die Fieberwange,
So verblich der Himmel freundlich mild,
Und begrüßt vom Nachtigallensange
Reihten sich die Sterne Bild an Bild. . . .

Septemberklar die Nacht. Der Himmelswagen
Stand über'm Waldenhorst in stolzer Pracht;
Die Lüfte lind, wie in der Sommernacht,
Wenn sie den Duft der ersten Rose tragen. . . .

Vor allem aber die Eingangsverse des letzten Gesanges, die nicht bloß im Versmaß an den Anfang des Schlachtengesangs vom „tollen Christian" der Hülshoff erinnern:

Der Abend sank auf Berg und Thal
Und zündete mit rothem Strahl
Zu glühem Brand die Wölkchen an,
Die zahllos schwärmten überm Tann,
Bis vom Zenith hinab zum Rand
Der Himmel schier in Flammen stand;
Als sollt's ein Abschiedsfeuer sein
Dem Herbst, der sich zum Reisen schickte,
Und aus dem stummen Eichenhain
Mit rothgeweinten Augen blickte.
Ihm war's so weh im falben Hag,
Wo Alles nur von Scheiden sprach,
Von Scheiden, ach, auf lange Zeit,
Von Grabesgrau'n und Menschenleid
Ob all der Erdenherrlichkeit,
Die, kaum geboren, schon vergeht
Und niemals wieder aufersteht. —
Wie hob sich einst der Waldenhorst
So stattlich aus dem finstern Forst
Mit Dächern schmuck und Thürmen schlank,
Mit Zinnen stolz und Fenstern blank!
Doch Krieg und Fehde schlugen bald
Ihm in die Rüstung Spalt auf Spalt,
Und Wind und Wetter fraßen tiefer
In Stein und in Gebälk und Schiefer,
Bis Alles morsch und todtenfahl;
Jetzt standen da vier schwarze Mauern,
Auf grausem Grab ein grauses Mal,
Den Eingesargten zu betrauern. —
Und wo der Ahnen stolze Schaar,
Die drin gehaust manch Hundertjahr?
Der eine fiel am Lippestrand,
Des Faustrechts Schwert in eh'rner Hand. —
Ein andrer brach im Sturz den Nacken,
Am Sonntag war's, auf wilder Jagd

Nach einem Hirsch mit dreißig Zacken. —
Ein dritter sprach vor offnem Ding
Den Richtern Hohn, und über Nacht
Flog ihm um's G'nick die Weidenschling'.
Noch andre schwelgten, bis der Tod
Sie mitten aus der Sünde Pfuhl
Und ohne Beicht und Himmelsbrod
Fortheischte vor den Richterstuhl. —
Zwei zogen nur des Ruhmes Pfad:
Der eine stritt vor Belgarad
Mit Capistran in heißer Schlacht;
Der andre war zu Roß gestiegen
Voll Gram und Zorn, mit Tilly's Macht
Den „tollen Braunschweig" zu besiegen. —
Und nun der letzte? O Geschick!
Gebrochen lag er da und bleich,
An Wunden wie an Sünden reich.

Die Ausführung der Irren und ihrer Phantasien könnte unseres Erachtens ergreifender sein. Ein so frommes Edelfräulein wie Edeltraut wird ja nothwendig nach einer andern Richtung seine Geister schweifen lassen als die Shakespeare'sche Ophelia: aber der Leser müßte beim Anhören der Phantasien sich doch mit Schauder bewußt werden, daß hier ein schönes und reiches Geistesleben zerstört wurde; es müßte unbeschadet des jungfräulich reinen Vorlebens der Kranken in ihren Phantasien etwas Unheimliches, wenigstens etwas Großes, Geniales sich geltend machen. Was sie jetzt sagt, zeugt bis auf eine oder zwei Ideen, die ganz schön allegorisch sind, durchaus nicht von Wahnsinn. Es hätte unserer Meinung nach sehr wohl geschehen können, daß sich sowohl der unschuldige Waldemar als der heuchlerische Meßner in diese Wahnideen hinein hätten weben lassen, daß uns die Irre vorgeführt worden wäre, wie sie z. B. nach ihren Wahnvorstellungen gehandelt, nach der Seerose geschwommen u. dergl. — kurz etwas Ergreifendes gethan hätte. Ophelia ist für ewige Zeiten als eine charakteristische Figur mit unauslöschlichen Zügen vom Meister hingezeichnet; das ist Edeltraut nicht, so trefflich sie darnach angelegt schien. Dadurch wollen wir der eigenthümlichen Sprache und Strophe, in der jene Wahnsinnsscenen geschrieben, ihr wirkliches Verdienst nicht rauben. Sie haben wirklich etwas ungemein Träumerisches.

Die Mitternacht an banggefeiter Stelle,
O, sie umstrickt mit Zauber jedes Herz!
Vergeßnes Grau'n und todtgewähnter Schmerz,
Lebendig steh'n sie plötzlich auf der Schwelle.

Hell schien der Mond, ein leises Flüstern flog
Den Saum entlang der müdgewiegten Fichten,
Als schauten sie in dunklen Traumgesichten,
Was sonst in ihrem Schatten sich vollzog.

Still lag der Waldensee, am Strande schliefen
Die Weiden selbst — des Mondes gülden Bild

Und Chöre rings von Sternen, wundermild,
Erstrahlten regungslos aus seinen Tiefen.

Die Mitternacht an banggefeiter Stelle,
O, sie umstrickt mit Zauber jedes Herz!
Vergeßnes Grau'n und todtgewähnter Schmerz,
Lebendig steh'n sie plötzlich auf der Schwelle.

Aus 16 solchen Sechzehnzeilen, bei denen die letzten Vierzeilen immer wieder auf die ersten wiederholend, variirend, antiphonirend ꝛc. zurückgreifen, besteht der ganze dritte Gesang.

Besser gelungen als die Tochter scheint uns der heimkehrende Vater. Der alte von Kummer und Noth eingefallene Bettler auf der nächtigen Haide erinnert unwillkürlich auch an eine Shakespeare'sche Figur — er hat wirklich im Aeußern etwas vom armen Lear.

. . . g n eine Buche
Das wirre Haupt gepreßt — und über'n Tann
Schweift ruhelos sein Aug' zum Schloß hinan,
Als ob er dort ein theures Kleinod suche.
Und schmerzlich stöhnt er: „Wohl vollbracht die Fahrt,
Das Kleid zerlumpt, zerfetzt die Reiseschuhe,
Der Schwur gelöst — und dennoch keine Ruhe
Vom Biß der Schuld! — Du Schlange schlimmster Art,
Was kann dein Gift aus unserm Fleische ätzen,
Wenn Buße nicht, die scharf bis zum Entsetzen?

Am Bettelstab, von einer Thür zur andern,
Das Herz voll Stolz und wilder Zornesgluth,
Gehöhnt, gehetzt, wie Kain durch Sturm und Fluth
Von Golgatha bis hier — ein schweres Wandern!
Und nun ich kehr' zum Ort der finstern That,
Umzingeln mich die Geister all der Rache,
Als thronte nicht mehr über'm Sternendache
Erbarmen mir — als schöss' die böse Saat,
Die hier ich ausgestreut, auf's Neu' in Halme
Und wehrte mir den Weg zur Friedenspalme.

Der ganzen innern Stimmung entspricht das Nachtlandschaftsbild, bis sich endlich das drohende Gewitter durch einen Blitz in den halbverfallenen Waldenhorst entladet, die äußere Spannung dadurch nachläßt und das brennende Schloß auch dem alten Büßer den Weg zum Frieden zeigt. Wir halten die zwei letzten Gesänge durchaus für die besten. In ihnen zeigt sich eine einheitliche Handlung in der ganzen Kraft und Vollendung der Brill'schen Sprache geschildert. —

Eine von allen Seiten als hervorragend anerkannte Seite dieser Sprache, ihre Musik und Melodik, findet in dem an zweiter Stelle von uns angezeigten Werke ihre beste Empfehlung. Mit ächt künstlerischem Blick hat ein tüchtiger Musiker, Louis Roothaan in Münster, die musikalische Verwerthbarkeit des siebenten Gesanges des Singschwans erkannt und den Worten desselben mit warmer Begeisterung Klänge geliehen, die nach des Dichters eigenem Zeugniß

die innerste Seele der Dichtung in anmuthigster und trefflichster Weise zum Ausdruck bringen. Im Allgemeinen ist der Charakter der Musik ein viel einfacherer, wir möchten sagen populärerer als dieß seinerzeit den Compositionen der Lieder aus Dreizehnlinden nachgesagt werden konnte. Der Aufführung derselben im Salon oder Concert werden sich daher weniger Schwierigkeiten entgegenstellen, und wir zweifeln nicht, daß dieses kleine Melodrama mit dem recitatorisch verbindenden Text sich recht viele Freunde erwerben wird. L. v. Heemstede hat der Musik zu besserer Orientirung des Zuhörers eine elegant geschriebene, kurze, aber erschöpfende Analyse des ganzen Gedichtes voraufgeschickt.

W. Kreiten S. J.

Cancellaria Johannis Noviforensis, Episcopi Olomucensis (1364 bis 1380). Briefe und Urkunden des Olmützer Bischofs Johann von Neumarkt. Herausgegeben von **Ferdinand Tadra**, Scriptor der k. k. Universitätsbibliothek zu Prag. (Aus dem Archiv für österreichische Geschichte, 68. Bd. 1. Hälfte.) 157 S. 8°. Wien, Karl Gerolds Sohn, 1886. Preis: *M.* 2.40.

Zwei Männer, beide in hohen kirchlichen Würden stehend, waren durch geraume Zeit die Berather Kaiser Karls IV., man möchte sagen, sein rechter und linker Arm, für die kirchlichen Anliegen der eine, für die mehr weltlichen Geschäfte der andere: Ernst von Pardubitz, der erste Erzbischof von Prag, und Johann, Bischof von Leitomischl und später von Olmütz. Die Bedeutung Ernsts zunächst für die böhmische Landes-, in zweiter Linie für die Reichsgeschichte, faßt Constantin von Höfler in der Einleitung zu seinen Concilia Pragensia (p. XXV) kurz und prägnant in dem folgenden Satze zusammen, der werth wäre, den Grabstein des großen Kirchenfürsten zu zieren:

„Die Zeit selbst bedurfte eines großen Beispieles, das allen alles war. Damals war es nun in Prag eine und dieselbe Hand, welche für Bücher und Schriften, für Glasgemälde sorgte und den Bau der gothischen Kirchen leitete; ein und derselbe Mann befahl den Aufbau aller Burgen des Erzbisthums den trotzigen Baronen gegenüber, die schon wegen Abschaffung des gerichtlichen Zweikampfes gezürnt hatten; ließ Städte ummauern, Hospitäler aufführen und suchte Ordnung, ruhige Entwicklung, sichern Fortschritt zu erhalten in allen Gebieten des kirchlichen und geistigen Lebens."

Die große Figur Ernsts in Kirche und Staat jener Tage vermag indeß nicht völlig seinen Zeitgenossen, Johann, nach seinem Geburtsorte genannt von Neumarkt (Novoforum) in Schatten zu stellen, einen Mann, dessen Bedeutung ebensosehr in der langjährigen Leitung der kaiserlichen Kanzlei, an deren Spitze er stand, als in dem Umstande liegt, daß wir in ihm einen der ersten Gönner und Förderer des eben erwachenden Humanismus auf deutschem Boden vor uns sehen.

Die Haupt-Lebensdaten Johanns, unter denen indeß noch nicht alle der Controverse entrückt scheinen — ist er doch selbst unverzeihlicher Weise mit Johann dem Eisernen verwechselt worden — sind etwa die folgenden. Ge-

boren zu Neumarkt aus niederm Stande, schloß er sich, die Zeit ist ungewiß, dem Orden des hl. Norbert an und soll 1343 Abt des Prämonstratenserstiftes Bruck gewesen sein, während er nach Heyne (Geschichte des Bisthums Breslau II, 211) noch 1360 Erzdiakon von Glogau gewesen wäre. Am 16. October 1347 begegnet uns Neumarkt zuerst urkundlich als Notar der Kanzlei Karls IV. Bereits 1351 wird er Domherr von Olmütz und Breslau genannt; 1352 kaiserlicher Protonotar und Elect von Naumburg, wird er schon im Jahre darauf am 13. November als erwählter, am 22. December desselben Jahres als Bischof von Leitomischl aufgeführt. Um dieselbe Zeit muß seine Beförderung zum Chef der kaiserlichen Kanzlei erfolgt sein, als welcher er zum ersten Male den 26. December 1353 vorkommt. Als nach Abgang des Ernst von Pardubitz Johann Očko von Vlašim den erzbischöflichen Stuhl von Prag bestieg, bewarb sich Neumarkt und erlangte das durch Očko's Beförderung erledigte Olmütz durch kaiserliches Handschreiben vom 12. Juli 1364. Noch in seinem letzten Lebensjahre bewarb er sich — vermuthlich weil seine Lage in Folge des Streites mit Jost von Mähren nicht die freundlichste war — um das Bisthum Breslau, das er auch erhielt, jedoch vom Tode ereilt (er starb den 24. December 1380) nicht mehr anzutreten vermochte. Sein Grab fand Johann von Neumarkt in Leitomischl in der Kirche des von ihm gestifteten Augustinerklosters, die er in großartiger Weise ausgebaut und dem heiligen Kreuze geweiht hatte.

Auch schriftstellerisch war Johann von Neumarkt, der langjährige und intime Freund Petrarca's, thätig. Während der Liber viaticus D. Joh. Lutomislensis (Handschrift des böhmischen Museums) und sein Liber pontificalis (Handschrift der Kapitelsbibliothek von Olmütz) nur in seinem Auftrage geschriebene und auf's köstlichste illuminirte Prachtstücke sind, besitzen wir von ihm verfaßt: erstens eine für die deutsche Literaturgeschichte nicht unwichtige Uebertragung der Vita Sancti Hieronymi, herausgegeben von A. Benedict (Bibliothek der mittelhochdeutschen Literatur in Böhmen); zweitens einige Trümmer seiner lateinischen Gedichte, deren eine ziemliche Anzahl gewesen sein mag, da Erzbischof Johann von Jenstein in seinen Briefen u. a. einer ganzen Serie von Marienliedern Neumarkts erwähnt. Erhalten scheinen aber bloß — wenigstens ist bisher nichts Weiteres bekannt geworden — ein Gedicht zu Ehren des hl. Hieronymus in einer Olmützer und zwei andere, ein Lehrgedicht „Summa bonorum“ und ein Rügegedicht über den Verfall der Sitten, beide in einer Prager Handschrift. Wenn Voigt [1], mittelst des immerhin gewagten Schlusses von der ungebundenen auf die poetische Diction, von den Liedern Neumarkts sagt: „So elend sie sein mögen, sie zogen doch ihre Kreise“, so geben diese Worte doch auch zu verstehen, daß selbst bei mangelndem innern Werthe diese Lieder auch so noch als die ersten Blüthen des Humanismus auf deutschem Boden vom höchsten literarhistorischen Interesse sein müßten.

Die dritte Klasse der Schriften Johanns sind juridischen Inhalts und umfassen neben einem tractatus de advocatis, judicibus etc. mehrere Formel-

[1] Die Wiederbelebung des classischen Alterthums, II. 273.

bücher, d. h. Sammlungen von Briefen, beziehungsweise Briefconcepten, wie man sie in den Kanzleien der damaligen Zeit, als man anfing, dem Geschäftsstile neue Sorgfalt zu widmen, und ein neuer Kanzleistil sich entwickelte, anzulegen pflegte, theils um sich derselben bei vorkommenden ähnlichen Fällen als Vorlage zu bedienen, theils um jüngere Kräfte, die sich dem Beamtenfache widmen wollten, anzuleiten nach großen Mustern zu arbeiten und sich zu bilden. Es enthalten daher diese Formelbücher, abgesehen von ihrem literarischen Interesse, eine beträchtliche Anzahl historisch und namentlich culturhistorisch wichtiger Daten, die noch größer sein würde, wären nicht manchmal die Personalien, Orts- und Datumsangaben unterdrückt, die sich wohl in manchen, aber nicht in allen Fällen durch Conjectur ergänzen lassen. Von solchen Formelbüchern besitzen wir unter dem Namen Johanns von Neumarkt drei: 1) Die sogenannte Cancellaria Caroli IV., die in zahlreichen Handschriften vorhanden ist und deren Zusammenstellung gewöhnlich Johann von Neumarkt zugeschrieben wird, von dem sich in der That zahlreiche Briefe in derselben finden; eine abschließende kritische Ausgabe derselben ist bisher nicht erfolgt. 2) Die Cancellaria officialis Sanderi Olomucensis de stylo Johannis episcopi Olomucensis in dem Codex IV. A. 5 der k. k. Universitätsbibliothek zu Prag, enthaltend 178 meist kürzere Briefformulare, meist mit Auslassung aller Details, deren Abfassung Tadra (gegen Benedict) mit Recht in die letzte Zeit Johanns von Neumarkt setzt, da Sanderus Rambow als curiae episcopi officialis erst 1373 auftritt, nachdem er bis dahin als Pfarrer von Müglitz, Erzdiakon von Prerau und endlich Capitular von Olmütz vorkommt. 3) Der dritten Formelsammlung können wir mit dem Herausgeber den Namen Cancellaria Joh. Noviforensis geben, obwohl der einzige, erst 1883 aufgefundene Codex, der dieselbe enthält, die Handschrift XXXI, B. 12 der fürstbischöflichen Bibliothek in Klagenfurt, dieselbe ohne neue Titelangabe an die Cancellaria Caroli IV. anhängt, welch letztere in Folge dessen im Codex von Klagenfurt 442 statt 241 Nummern stark erscheint. Aus dieser Handschrift nun, die er in seiner Einleitung eingehend charakterisirt, hat Tadra die Formeln Nr. 1—201 der vorliegenden Sammlung edirt und denselben noch 18 weitere Nummern aus der Cancellaria Sanderi angefügt. Die Abfassung der Klagenfurter Sammlung, die auf Neumarkt selbst zurückführt, setzt er um 1378, die sämmtlichen Briefe derselben in die Jahre 1372—1378.

Ueber die Ausbeute, welche diese Formelsammlung an wichtigen und interessanten Daten für das Leben Johanns von Neumarkt selbst bietet, hat sich Tadra in seiner Einleitung S. 10—15 des Längern verbreitet. Geringer vielleicht, aber keineswegs gering ist, was wir an werthvollem Detail für die allgemeine Zeit- und Culturgeschichte zusammentragen könnten: ein so mannigfaltiger und oft in den kleinsten Besonderheiten lehrreicher Inhalt ist in diesen Briefen enthalten, die ihre Streiflichter naturgemäß fast auf alle die vielen Beziehungen werfen, in welchen ein Bischof, Staatsmann und Gelehrter wie Neumarkt in Kirche, Staat und Familie stehen mußte. Es ist daher als ein überaus verdienstliches Werk anzuerkennen, daß der Herausgeber, der bereits

in gleicher Weise die Cancellaria Arnesti, die Formelbücher der erzbischöflichen Kanzlei unter Ernst zugänglich gemacht [1], sich der gleichen Mühewaltung auch rücksichtlich Neumarkts unterzogen hat, da das Interesse dieser zweiten Formelsammlung jedenfalls kein geringeres ist. Denn während sich die Cancellaria Arnesti meistentheils auf streng kirchliche Verwaltungsgegenstände beschränkt, zeichnet sich die des Noviforensis gerade durch die Mannigfaltigkeit der behandelten Gegenstände sehr vortheilhaft aus. Möge der Sammlung die Aufmerksamkeit zu Theil werden, die sie in so reichem Maße verdient.

G. M. Dreves S. J.

Petrus de Alliaco. Auctore *Ludovico Salembier*, sacrae theologiae magistro. XLIX et 386 p. 8⁰. Insulis, ex typis J. Lefort, 1886. Preis: *M.* 4.

Diese neueste Arbeit über den vielgenannten Cardinal von Cambray ist eine sehr beachtenswerthe Doctor-Dissertation, welche nicht bloß dem hochwürdigen Verfasser, sondern auch der theologischen Facultät von Lille zur Ehre gereicht. Was den Herrn Verfasser zur Wahl dieses Themas bestimmte, wird im Vorworte ausgeführt. Das nostrates celebrare bildet nicht die Hauptsache: der Verfasser ist weit davon entfernt, an dem Cardinal alles loben zu wollen; aber den vielen Vorurtheilen gegenüber möchte er der Wahrheit zum Siege verhelfen. Mit vollem Rechte erklärt er es als eine des Historikers und Theologen würdige Aufgabe: d'Ailly's Lebensgang und alles, was von ihm oder über ihn geschrieben worden, einer reiflichen Prüfung zu unterziehen, bis jetzt noch nicht Veröffentlichtes zugänglich zu machen und aus der gesammten einschlägigen Literatur zu zeigen, welche Rolle er in den wichtigsten Vorgängen damaliger Zeit gespielt hat; mit einem Worte: ein getreues Bild des wirklichen d'Ailly zu zeichnen.

Der historischen Untersuchung wird ein doppeltes Verzeichniß von d'Ailly's Schriften vorausgeschickt: ein kürzeres chronologisches (p. XIII—XIX) und ein ausführliches systematisches (XXI—XLIX); letzteres bringt die vollständigen Titel und alle übrigen bibliographischen Angaben in großer Ausführlichkeit. — Das Werk selbst zerfällt in zwei Haupttheile: Petri de Alliaco vita; — Petri de Alliaco doctrina. Der erste Theil (p. 1—142) zeichnet in drei Kapiteln d'Ailly als Doctor der Theologie, als Bischof und als Cardinal. Im ersten Kapitel werden nach dem Bericht über Heimath und Familie die ersten Leistungen des jungen d'Ailly an der Universität zu Paris geschildert, sodann über seine Wirksamkeit als Lehrer an der Hochschule, als Rector des navarrischen Collegs und endlich als Kanzler der Universität berichtet. An den Verhandlungen zur Beilegung des Schismas hatte d'Ailly schon früh theilgenommen. Da er durch vielseitige Talente, durch Bildung und Beredsamkeit hervorragte, wurde er bald von der Universität, bald vom König mit den wichtigsten Aufträgen und Sendungen betraut. Der Gegenpapst Benedict XIII. suchte ihn an sein Interesse zu fesseln und ernannte ihn zum

---

[1] Cancellaria Arnesti, Formelbuch des ersten Prager Erzbischofs. Wien 1880.

Bischof von Puy und bald nachher von Cambray. Das zweite Kapitel zeigt uns d'Ailly's Anstrengungen und Erfolge in der schwierigen Leitung seiner Diöcese, aber auch seine fortgesetzte unermüdliche Thätigkeit zur Herbeiführung des kirchlichen Friedens und zur Hebung der zahlreichen großen Mißbräuche, welche durch das andauernde Schisma befördert wurden. Vom deutschen König Wenzel, dem er als pagi Cameracensis comes gehuldigt, wird er zu Unterhandlungen an den römischen Hof geschickt, vom französischen Könige an den Gegenpapst. Besonders wichtig erscheint d'Ailly's Antheil an der Vorbereitung und Abhaltung des Pisaner Concils. In seine Diöcese zurückgekehrt, wird er von Johann XXIII. zur Cardinalswürde erhoben, die er nach längerer Weigerung endlich annimmt. Ueberaus schwierig war damals (1411) die Stellung und Aufgabe der Cardinäle. Hatte doch das Concil von Pisa so beklagenswerthe Folgen und erwiesen sich alle Bemühungen um Herstellung des kirchlichen Friedens als hinfällig. Mit solcher Erwägung beginnt das dritte Kapitel, welches vorzüglich über d'Ailly's großartige Thätigkeit während des Concils von Konstanz referirt, auf dem er zu den einflußreichsten Prälaten zählte.

Der zweite Haupttheil des Werkes (p. 143—350), bestehend aus 13 Kapiteln, verbreitet sich zunächst über die Anschauungen und Lehren d'Ailly's auf dem Gebiete der Philosophie. Daran schließt sich der Bericht über seine geographischen, kosmographischen und astronomischen (bezw. astrologischen) Studien und Schriften. Sodann werden seine Eigenthümlichkeiten in der speculativen und praktischen Theologie besprochen. Besonders ausführlich behandeln zwei Kapitel d'Ailly's Ansichten über die Kirche und deren Oberhaupt, über die Stellung und die Befugnisse des Papstes und andere einschlägige Fragen und erklären d'Ailly's Verhalten während des Schismas im Lichte seiner Grundsätze und öfters schwankenden Meinungen. Ein längeres Kapitel schildert uns den Redner, bringt charakteristische Stellen aus einzelnen Reden und würdigt Vorzüge und Mängel seiner Beredsamkeit. Schließlich kommen noch Angaben über die biblischen Studien und über die hagiographischen und poetischen Leistungen des gelehrten Cardinals.

Großes Lob verdient unstreitig der Fleiß, mit welchem der Herr Verfasser das umfangreiche Material gesammelt und gesichtet hat. Daß er dabei Mühe und Arbeit nicht gespart, beweist das Buch mit den zahlreichen gelehrten Anmerkungen, beweist auch der Index operum quae consuluimus (p. 373—378). Einzelne schätzbare Ergänzungen, welche im Verlaufe des Werkes keine passende Stelle gefunden, werden als Anhang (p. 357—372) beigefügt; es sind vier Beilagen: De Petri Alliaceni natalibus; De primo Alliaceni ingressu in Cameracensem civitatem; De anno mortis Petri ab Alliaco; Petri Alliaceni sepulchrum.

Was die Frage nach der Unparteilichkeit unseres Historikers angeht, so glauben wir, im Großen und Ganzen seinem Urtheile beipflichten zu dürfen. Seine Vorliebe für den berühmten Landsmann macht ihn dessen bedeutenden Mängeln gegenüber keineswegs blind. Der Schluß des Buches (p. 351—354), in welchem das Ergebniß aus der ganzen Untersuchung gezogen wird, weiß dem Cardinal auf philosophischem und theologischem Gebiete kaum etwas

nachzurühmen, zählt dagegen auf beiden Gebieten eine ganze Reihe von Mißverdiensten auf. Ferner wird anerkannt, daß die Gallicaner im Rechte sind, wenn sie d'Ailly für den Vater des Gallicanismus erklären. Bezeichnend ist auch der Vergleich, in welchen d'Ailly mit Gerson und Clémange, seinen besten Freunden und ehemaligen Schülern, gebracht wird: Ne multa: quemdam illa aetate triumviratum demirata est Gallia: Petrum ab Alliaco, Gersonium, Nicolaum de Clamengiis. In litteris princeps exstitit Nicolaus; in re ascetica et mystica Gersonius; in philosophia, physica et theologia Alliacenus. Eos autem saepe Ecclesiae obfuisse non profuisse, sententia dura quidem sed vera videtur. Ast certe causa pejor Nicolai et Gersonii; valde melior Alliaceni.

In Rücksicht auf Anordnung und Gruppirung des gesammten Materials hätten wir gewünscht, daß enge Zusammengehöriges nicht öfters auseinandergerissen und an ganz verschiedenen Stellen des Buches behandelt würde. Am fühlbarsten ist der Mißstand gerade in jenen Punkten, welche für die Beurtheilung d'Ailly's besonders wichtig sind: in der Entwicklung seiner Ansichten über die Hebung des Schismas, über die Stellung der römischen Kirche, über das Verhältniß des Papstes zu den Concilien u. s. w. Im zweiten Theile, Kap. 9, werden seine Theorien hierüber besprochen, und sodann im 10. Kapitel seine Handlungsweise erklärt. Was im Verlauf des ersten Theils berichtet worden, muß bei solcher Anordnung zum zweiten, ja dritten Male vorgenommen werden, ein Verfahren, das nicht bloß ermüdend wirkt, sondern auch Nebensächlichem durch öftere Wiederholung eine ungehörige Bedeutung zuzuweisen scheint. Der Stil selbst leidet zuweilen an Breite; hin und wieder vermißt man etwas den ruhigen, rein sachlichen Gang geschichtlicher Darstellung.

Die zahlreichen, aus d'Ailly's Schriften beigebrachten Belege hingegen verleihen dem Buche einen besondern Werth, indem durch dieselben dem Leser der unmittelbare Einblick ermöglicht wird. Möge es dem verehrten Herrn Verfasser gelingen, in den französischen und italienischen Bibliotheken auch noch jene Schätze zu heben, von welchen er im Vorworte spricht. Durch seine Bemühungen um die gerechte Würdigung sowohl des Cardinals von Cambray als auch jener ganzen so unglücklichen Periode der Kirchengeschichte wird er sich ein großes Verdienst erwerben.

A. Bringmann S. J.

Empfehlenswerthe Schriften.

(Kurze Mittheilungen der Redaction.)

Pilgerreise nach Jerusalem und Rom von Karl Hubert Gehlen, Pfarrer zu Helenabrunn. Dritte Auflage. Mit 14 Abbildungen. 268 S. 8°. Dülmen, Laumann'scher Verlag, 1886. Preis: *M.* 1.20.

Die Pilgerreise, welche hier bereits in dritter Auflage vorliegt, ist eine recht anziehende Beschreibung derselben Wallfahrt, die uns auch der hochw. Herr Kaplan

Séché aus Aachen geschildert hat (vgl. Bd. XXX, S. 448). Beide Schriften ergänzen sich vielfach gegenseitig. Ein besonderes Gewicht hat der hochw. Verfasser auf die Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes der heiligen Stätten gelegt, und er versteht es, in faßlicher Weise und mit überzeugenden Gründen den Beweis der Aechtheit für die wichtigsten derselben, so namentlich der Stationen des Kreuzwegs, zu führen. Die biblischen Erinnerungen des Alten und Neuen Testamentes sind beim Besuche der betreffenden Orte geschickt eingeflochten, und so wechselt Erzählung in angenehmer Weise mit der Schilderung von Land und Leuten, morgenländischer Lebensweise und landesüblichen Einrichtungen. Auch kleinere Reiseabenteuer und humoristische Zwischenfälle würzen die Lesung. Im Ganzen herrscht aber doch ein ernster, religiöser Ton vor, wie es sich für die Darstellung einer Pilgerfahrt ziemt, welche uns im Geiste an die Stätten führt, die Zeugen der gnadenreichen Geburt, des heiligen Wandels und blutigen Todes unsers Herrn und Heilandes waren. Das Buch hat sich deßhalb, wie auch die rasch erfolgte dritte Auflage beweist, allgemeine Anerkennung erworben. Wir empfehlen dasselbe um so lieber, da der Erlös zum Besten des Heiligen Landes bestimmt ist.

Ein Besuch in Kairo, Jerusalem und Konstantinopel. Von Johannes Winkler, Prämonstratenser von Schlägl. 116 S. 8°. Linz, Ebenhöch, 1886. Preis: *M.* 1.20.

Vom heiligen Lande und seinen geweihten Stätten, vom farbenreichen Oriente und seinen Bewohnern liest man immer wieder gerne, und so sei auch die vorliegende Pilgerfahrt eines Prämonstratensers aus Oesterreich als Seitenstück zu dem soeben empfohlenen Buche hier genannt. „Ich bringe zwar nichts Neues," sagt der anspruchslose Verfasser, „aber vielleicht sehe ich dieselbe Sache von einer andern Seite." Von Jaffa aus reiste P. Winkler mit einem Bruchtheile der bayerischen Karawane, statt abermals über Aegypten und Italien, über Konstantinopel und die Donaustaaten nach der schönen Kaiserstadt an der blauen Donau zurück. Nicht ganz wollte uns die Polemik gegen die Reiseanordnungen der bewährten bayerischen Pilgerkarawane gefallen. Uns scheint Rom mit seinen Heiligthümern und Kunstschätzen jedenfalls ein passenderer Abschluß einer Pilgerfahrt in das Heilige Land, als Konstantinopel, das dem Verfasser „die halbe Reise werth war". Der Stil läßt nicht selten an Sorgfalt zu wünschen übrig.

Leben des hl. Meinolph, Diaconus an der Kirche zu Paderborn, Stifters des Klosters Böddeken. Nach Quellen dargestellt von W. Schmidt. Mit kirchlicher Druckerlaubniß. Zweite, berichtigte und vermehrte Auflage. 88 S. 12°. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1886. Preis: 30 *Pf.*

Die vorliegende Lebensbeschreibung des hl. Meinolph (geb. 793, gest. 857), zunächst für die Bewohner des Paderborner Landes geschrieben, wo die Verehrung des hl. Meinolph bis auf den heutigen Tag in hoher Blüthe steht, verdient es wohl, auch in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Dieselbe erzählt mit Zugrundelegung der besten Quellen das Leben des Heiligen in einfacher, volksthümlicher Sprache und wird daher auch in dieser neuen Auflage gewiß dazu beitragen, die Verehrung des Heiligen noch mehr zu verbreiten. Das Büchlein enthält auch einen kurzen Abriß der Geschichte des vom hl. Meinolph gestifteten Klosters Böddeken. Letzteres war bis zum Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts von gottgeweihten Jungfrauen bewohnt; dann wurde es eine

Niederlassung der regulirten Chorherren der Windesheimer Congregation, und erst bei der Säcularisation zu Anfang dieses Jahrhunderts ward es seiner ursprünglichen Bestimmung entzogen. Später gelangte es in den Besitz der Familie von Mallinckrodt, welche es einer gründlichen Restauration unterzog. Auch die Meinolphus-Kapelle, vor der die uralte Meinolphus-Linde sich erhebt, ist von Neuem erstanden. Daneben befindet sich die Begräbnißstätte der Familie von Mallinckrodt. Und hier ist es, wo auch die sterblichen Ueberreste des unerschrockenen Vorkämpfers für die gute Sache, des Abgeordneten Hermann von Mallinckrodt, ruhen. Ergreifend wirkt auf jeden Besucher die einfache Sprache des Grabmonumentes: Per crucem ad lucem!

De cultu SS. Cordis Jesu notiones quaedam theologicae. Scripsit Herm. Jos. Nix S. J. Editio altera aucta. Permissu Superiorum. Augustae Vindelicorum, Dr. M. Huttler, 1886. Preis: 20 *Pf.*

Das Schriftchen gibt eine genauere und gründlichere Unterweisung über die Natur und den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht, als manche längeren Abhandlungen oder Bücher. Thesenartig setzt der Verfasser zuerst den Begriff von Cult im Allgemeinen, von religiösem Cult, Anbetung, Andacht fest und entwickelt dann ebenso treffend wie verständlich den Begriff des speciellen Herz-Jesu-Cultes, sein Materialobject, seinen Beweggrund und die Wechselbeziehungen zwischen beiden.

Grundlinien der Patrologie. Von P. Bernhard Schmid O. S. B. Zweite, vermehrte Auflage. Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg. XI u. 155 S. 8°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 1.60.

Die „Grundlinien der Patrologie" wurden gleich bei ihrem ersten Erscheinen von der Kritik günstig aufgenommen. Ihr Verfasser, der sich inzwischen dem Benedictiner-Orden angeschlossen, hat sich der Vervollkommnung derselben mit Eifer und Hingabe gewidmet, so daß diese neue Auflage nicht nur eine vermehrte, sondern auch eine vielfach verbesserte genannt zu werden verdient. Fast bei jedem Paragraphen gewahrt man die nachbessernde Hand des Verfassers. Derselbe läßt es sich u. a. sorgfältig angelegen sein, die Winke der Kritik über die erste Auflage auf das Gewissenhafteste zu benutzen, und wir erkennen gern an, daß auch die wenigen Ausstellungen, welche von uns damals gemacht wurden (Bd. XVII. S. 566), durch die Verbesserungen der zweiten Auflage hinfällig geworden sind. Die Erweiterung der Schrift um mehr als 50 Seiten wurde durch die bedeutende Anzahl kleinerer Zusätze, insbesondere aber durch die Neuaufnahme von 20 Kirchenschriftstellern bewirkt. Soll das Werkchen seiner Bestimmung, ein Leitfaden zur Orientirung für Candidaten der Theologie zu sein, getreu bleiben und seine Bedeutung neben den größeren Handbüchern der Patrologie bewahren, so dürfte bei weiteren Auflagen, die dem Buche bei seiner großen Brauchbarkeit in seiner jetzigen Gestalt voraussichtlich nicht fehlen werden, auf eine noch größere Vermehrung des Stoffes wohl zu verzichten sein.

1. **Theoretisch-praktische Harmoniumschule** für den kirchlichen Gebrauch. Von J. Singenberger. 228 S. 4°. Regensburg, Pustet, 1886. Preis: *M.* 6.

2. **Kurze praktische Pedalschule.** Von J. Singenberger. 48 S. 4°. Regensburg, Pustet, 1886. Preis: *M.* 1.40.

3. **„Adoro te“, Orgelbuch zu Dreves' „O Christ hie merk!“** Von J. Singenberger. 87 S. 4°. Freiburg, Herder, 1886. Preis: *M.* 4.

Bei dem großartigen Aufschwung, den die kirchliche Tonkunst in unseren Tagen genommen, haben zweifelsohne diejenigen ein hohes Verdienst, die in entsprechenden Compositionen ihr Talent und ihren Fleiß dem Altare weihen. Nicht minder verdienen diejenigen hohes Lob, welche mit diesen Compositionen, sowie mit denen der alten Meister durch eine würdige Aufführung den Gottesdienst unmittelbar verherrlichen. Hierüber dürfen wir aber die mehr unscheinbaren und doch ebenso verdienstreichen Bemühungen derjenigen nicht unterschätzen, welche diese Compositionen oder Aufführungen ermöglichen oder unterstützen. Solcher Art sind alle Werke, welche den Unterricht, die Heranbildung des Künstlers für seine heilige Aufgabe zum Gegenstand haben, und dazu gehören die beiden ersten der obengenannten Werke.

Der unermüdlich thätige Begründer und Förderer des amerikanischen Cäcilienvereins bietet darin allen, die sich im kirchlichen Harmonium- oder Orgelspiel auszubilden wünschen, ein treffliches Hülfsmittel. Von den elementären Anfängen aus werden wir stufenweise bis zur kunstvollen Behandlung des Instrumentes hinaufgeführt. Man sieht es dem Ganzen an, daß es nicht bloß die Frucht theoretischen Studiums, sondern auch praktischer Erfahrung, daß es aus dem thatsächlichen Unterricht herausgewachsen ist. Die Regeln sind knapp gefaßt, in klarer, leichtverständlicher Sprache dargestellt; zahlreiche, passend eingefügte Beispiele führen den fleißigen Schüler zu stets wachsender Sicherheit und Fertigkeit des Spiels. Dazu bietet der praktische Theil noch 300 Tonstücke, längere und kürzere, auch in den alten Tonarten, nicht mehr zur bloßen Uebung, sondern auch zur Verwendung beim Gottesdienst. Die kurz beigefügten kirchlichen Vorschriften über das Orgelspiel, die Orgelbegleitung zu den Responsorien, Präfationen, Psalmentönen u. s. w. zeigen, wie das Ganze auf möglichste Brauchbarkeit angelegt ist. Ein Gewinn wäre es sicherlich, wenn der kundige Verfasser in einer neuen Auflage, die wir dem Werke bald wünschen, sowohl in Betreff der Register und des Registrirens, als auch bezüglich der Sorge für das Instrument, die §§ 29, 30 und 31 mit einigen praktischen Anweisungen für die Orgel bereichern wollte, wie er es für das Harmonium gethan hat.

Das dritte Werk, „Adoro te“, enthält die Orgelbegleitung zu dem bei Herder erschienenen kirchlichen Gesangbuche von G. Dreves S. J.: „O Christ hie merk!“ Die Begleitung ist kunstgerecht, der Kirche würdig. Harmonisch der jedesmaligen alten oder neuen Tonart der Melodie sich anschließend, hält sie in ihrem Fortschreiten die Mitte zwischen unruhiger Beweglichkeit und steifem „Note gegen Note“. Da eine große Zahl der Melodien sich auch in anderen neueren Gesangbüchern findet, so läßt sich das Werk vielfach auch für diese verwenden. „Adoro te“ (Ich bete dich an) ist der Titel des schönen Buches. Möge es vielen Christen beim Singen oder Anhören der frommen Lieder die Andacht erhöhen und so wirksam beitragen zur Anbetung des dreieinigen Gottes im Geiste und in der Wahrheit!

1. **Rosa aurea.** De sacratissimo B. Mariae V. Rosario ejusque venerabili confraternitate deque Rosario tum perpetuo tum vivente, auctore P. Fr. Thoma Maria Leikes O. Pr. etc. Cum approbatione Superiorum. 560 p. 8°. Dülmen in Guestphalia, A. Laumann, 1886. Preis: *M.* 7.50.

2. **Erhebungen des Geistes und Herzens über die Geheimnisse des heiligen Rosenkranzes,** oder Betrachtungen und fromme Lesungen für den

Monat October, die Fastenzeit, den Maimonat und die hauptsächlichsten Feste des Jahres. Von P. H. M. Rousseau, Priester des Prediger-Ordens. Aus dem Französischen übersetzt von Bertha Arndts. Mit bischöflicher Approbation. 392 S. 16°. Paderborn, Schöningh'sche Buch- und Kunsthandlung (J. Esser), 1886. Preis: in eleg. Leinenband *M.* 2.

3. **Der heilige Rosenkranz und seine Geheimnisse** u. s. w., allen Verehrern der lieben Mutter Gottes, besonders den Mitgliedern des Rosenkranz-Vereins und der Marianischen Sodalität gewidmet von Joh. Lorenz, Propst ad B. M. Virg. Zweite Auflage. Mit kirchlicher Approbation. VII u. 104 S. 16°. Heiligenstadt, Cordier, 1886. Preis: 60 *Pf.*

1. Das unter den Schutz der Rosenkranzkönigin gestellte Jubiläumsjahr wollen wir nicht vorübergehen lassen, ohne jenes Werk zu empfehlen, welches für die Andacht zum hochheiligen Rosenkranze von ganz besonderer Bedeutung ist. Der unterdessen gar früh hingeschiedene Verfasser ist einem großen Theile des katholischen Deutschlands als Beförderer des hochheiligen Rosenkranzes und Verfasser dießbezüglicher Schriften rühmlichst bekannt. Als letztes Werk und gleichsam als Testament war es ihm noch vergönnt, die Rosa aurea fertigzustellen. Es ist das vollständigste Handbuch für alles, was auf den hochheiligen Rosenkranz, dessen Bruderschaft und andere damit zusammenhängende Vereine Bezug hat. Wer Aufschluß begehrt über die Organisation dieser Vereine und über die wesentlichen Bedingungen ihrer Errichtung und Einführung; wer sich genau bekannt machen will mit den Ablässen und anderen Vergünstigungen, welche mit dem Rosenkranz und den um ihn sich reihenden Vereinen verknüpft sind: der findet dieß Alles in dem stattlichen Bande des bezeichneten Werkes. Zumeist hat der Verfasser die Vorsteher und Leiter der Vereine im Auge gehabt; darauf deutet schon die lateinische Sprache hin, deren er sich bedient. Dieselben erhalten hier in der That nicht bloß den für sie nöthigen Aufschluß, sondern sie finden daselbst auch manchen Stoff zu geeigneten Vorträgen bei Bruderschafts-Versammlungen oder -Andachten. Liturgische und geschichtliche Mittheilungen erhöhen das Interesse des Buches. Vor Allem sind es sehr interessante Kapitel, in welchen die erste Errichtung, die Wiederbelebung und der Fortgang der Kölner Rosenkranzbruderschaft eingehend beschrieben und ihre fast unglaubliche Ausdehnung mitgetheilt und aktenmäßig beleuchtet wird. Wie hoch von jeher in der Kirche der heilige Rosenkranz und was auf ihn sich bezieht, gehalten wurde, davon legt schon das am Schlusse des Werkes angefügte Verzeichniß der päpstlichen Erlasse Zeugniß ab; es werden nicht weniger als 214 namhaft gemacht. Möge das Buch recht viele zu derjenigen hinführen, von welcher die Kirche sagt: „Wer mich findet, der wird das Heil finden!“ Dem Verfasser hat hoffentlich schon das andere Wort gegolten: „Welche mich in's Licht setzen, werden das ewige Leben haben.“

2. Der hochw. Verfasser der „Erhebungen“ hat es sich zur Aufgabe gemacht, in kurzen Betrachtungen den ganzen Inhalt vorzuführen, der in den Geheimnissen des Rosenkranzes wie in einem tiefen Schachte verborgen ruht; er hat es verstanden, in ebenso einfacher als ansprechender Form das Gefundene dem Leser darzubieten. Geistesmänner haben wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß das Rosenkranzgebet gewissermaßen ein Inbegriff des gesammten christkatholischen Glaubens sei. Das ist in der That wahr, schon wenn man bloß die äußere Fassung und die Reihenfolge der Gebete — ohne Zweifel der schönsten und erhebendsten — in's Auge faßt. Die „Erhebungen“ des P. Rousseau legen zugleich den Beweis dafür ab, daß nicht minder

die Betrachtung der Geheimnisse den Gesammtinhalt der katholischen Glaubenslehre dem Geiste des Betrachtenden natürlich und ungezwungen vergegenwärtigt. Nicht in systematischem Aufbau und nicht mit dogmatischer Beweisführung ziehen diese Wahrheiten an der schauenden Seele vorüber — das sucht auch der gläubige Christ nicht in der Betrachtung —, vielmehr so, daß sie mit sanfter Gewalt den Glauben selbst vertiefen und folgerichtig das Leben aus dem Glauben und im Geiste des Glaubens anregen und festigen.

3. Allen, welche den heiligen Rosenkranz fruchtreich beten wollen, kann das Büchlein des Herrn Propstes Lorenz bestens empfohlen werden. Es bietet eine Fülle treffender und fromm anregender Gedanken über die einzelnen Rosenkranzgeheimnisse, so daß es in vorzüglicher Weise zu einem mit Betrachtung verbundenen Gebete im Geiste und nach dem Willen der Kirche anleitet. — Nur wäre S. 80 ein Ausdruck dahin zu ändern, daß die himmlische Herrlichkeit dem Heilande auch als Mensch schon gebührte, und daß das bittere Leiden ihm nur einen neuen Rechtstitel dazu erworben habe.

Synopsis cursus Theologici diligenter recognita et variis in locis locupletata etc. Jacobi Platelii S. J., Theologiae in universitate Duacena professoris. 5 tomi. P. 462. 503. 747. 360. 716. 8°. Ex typis Societatis Sancti Augustini, Brugis et Insulis, Desclée, de Brouwer et Soc., 1886. Preis: *M.* 20.

Das kurzgefaßte Lehrbuch der Dogmatik Platels, das unter dem Titel Synopsis cursus Theologici in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zuerst veröffentlicht wurde, erwarb sich rasch eine große Beliebtheit. Die erste Ausgabe hatte ein Schüler Platels, Heinrich de Cerf, besorgt. Es war ein Folioband, der den dogmatischen Stoff noch nicht zum Abschluß brachte, indem die vom hl. Thomas im dritten Theile der Summa behandelten Lehrgegenstände darin fehlten. Platel selbst übernahm gegen Ende seines Lebens die Bearbeitung einer neuen Ausgabe, welche in drei kleinen Bänden erschien; jeder derselben schließt mit einer Synopsis synopseos, einem höchst praktischen Repetitorium für den Schulgebrauch, das nicht nur sämmtliche Lehrsätze, sondern auch die Hauptbeweise derselben, ja sogar Winke über die Hauptschwierigkeiten enthält. Beim Tode Platels (1681) war die Herausgabe eines vierten Bandes, welcher mit der Behandlung des noch ausstehenden Lehrstoffes begann, bereits in Vorbereitung; derselbe wurde im folgenden Jahre gedruckt. Im Jahre 1683 endlich erschien der das Werk abschließende fünfte Band, der nach den Vorlesungen und Aufzeichnungen Platels von dessen Schüler Fr. de Fourmestraux hergestellt war. Auch diesen zwei Bänden ist eine Synopsis synopseos beigegeben. Die fünf Bände umfassen den dogmatischen Lehrstoff in folgender Weise: I. De Deo Uno et Trino, et de Angelis. II. De beatitudine, de actibus humanis, legibus, gratia et merito. III. De fide, spe, charitate, jure et justitia. IV. De Verbi Divini Incarnatione. V. De Sacramentis. In solcher Ausgestaltung erlebte das allgemein geschätzte Werk eine Reihe von neuen Auflagen. Zuverlässigkeit der Lehre im Verein mit Kürze und großer Klarheit der Darstellung waren die Haupteigenschaften, welche ihm bei den Theologiebeflissenen so zahlreiche Freunde erwarben. Freilich — nihil perfectum sub sole. Was einen nicht ganz befriedigenden Eindruck macht, ist ein hie und da auftretender Mangel an Ebenmäßigkeit der Behandlung, indem bei einzelnen Stoffen an die Stelle der gewohnten Kürze eine weit ausholende Behandlungsweise tritt. Es geschieht dieß vorzugsweise bei Fragen, die zur Zeit der Abfassung des Werkes im Vordergrunde der theologischen Controverse standen. In solchen Fällen läßt sich der Verfasser dazu herbei,

selbst ausführliche Documente mitzutheilen, welche die Frage von der geschichtlichen Seite zu beleuchten geeignet sind. Um nur ein Beispiel anzuführen, in dem Tractate über die Gnade, wo die Rede auf die praedeterminatio physica der Bannezisten kommt, weist der Verfasser eingehend nach, daß die Lehre des hl. Thomas die praedeterminatio physica nicht zuläßt, und außerdem bringt er eine Reihe von Erklärungen angesehener Dominicaner bei, welche dasselbe behaupten und die praedeterminatio physica verwerfen. Wie schätzenswerth derartige Excurse an sich auch sind, so kann doch nicht geläugnet werden, daß sie etwas störend wirken in einem theologischen Compendium, das gerade in der gedrängten Behandlungsweise eine Hauptaufgabe erblickt und dieselbe auch durchweg in der glücklichsten Weise löst. — Herr Dr. Bouquillon hat sich durch die neue Herausgabe des auch heute noch sehr brauchbaren Buches ein wirkliches Verdienst um die theologische Wissenschaft erworben. Insbesondere ist anzuerkennen, daß auf die Richtigstellung des Textes nach den besten Ausgaben eine lobenswerthe Sorgfalt verwandt ist; wünschenswerth wäre es freilich, wenn auch von der Revision der Citate ein Gleiches könnte behauptet werden. Druck und Ausstattung sind, wie man es bei den Erzeugnissen der Firma Desclée, de Brouwer u. Cie. gewohnt ist, schön und geschmackvoll.

Leben der Heiligen, nebst Betrachtungen und Gebeten auf alle Tage des Jahres, sowie auf die beweglichen Kirchenfeste. Nach dem Lateinischen des ehrw. Pater Joh. Steph. Grosez aus der Gesellschaft Jesu. Herausgegeben von Dr. Heinrich Rütjes, Pfarrer in Obermörmter. Mit kirchlicher Approbation. VI u. 667 S. 8°. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1886. Preis: *M.* 3.60.

Wiederum eine neue Ausgabe des so beliebten Grosez'schen Journal des Saints, das seit seinem ersten Erscheinen (Lyon 1675) in einer ganz unabsehbaren Reihe von Ausgaben in französischer, lateinischer, italienischer, ungarischer, polnischer, holländischer und deutscher Sprache die weiteste Verbreitung gefunden hat. In deutscher Sprache erschienen in diesem Jahrhundert bereits drei andere Bearbeitungen: die von Leonhard (Wien 1826), die von Reithmeier (Schaffhausen 1845) und die von Dr. Hense (Freiburg 1875). Die vorliegende Ausgabe ist zum größten Theile von dem inzwischen verstorbenen Pfarrer Rütjes besorgt. Derselbe sah sich in Folge eines Schlaganfalles veranlaßt, ungefähr ein Drittheil dem Kaplan Jüngling zur Bearbeitung zu überlassen. Die Mühewaltung der Herausgeber erstreckte sich vorzugsweise auf die Lebensbeschreibungen der Heiligen, die mannigfach mit Zuhülfenahme zuverlässiger Werke erweitert wurden. Außer den in der Vorrede genannten Schriften hätte jedenfalls auch das sehr zu empfehlende Heiligen-Lexikon von Stadler, Heim und Ginal[1] gute Dienste

[1] Vollständiges Heiligen-Lexikon oder Lebensgeschichten aller Heiligen, Seligen u. s. w. aller Orte und aller Jahrhunderte, deren Andenken in der katholischen Kirche gefeiert oder sonst geehrt wird, unter Bezugnahme auf das damit in Verbindung stehende Kritische, Alterthümliche, Liturgische und Symbolische, in alphabetischer Ordnung. Unter Mitwirkung mehrerer Diöcesanpriester herausgegeben von Dr. Joh. Evang. Stadler, weiland Domdecan und Geistlicher Rath in Augsburg, und Franz Joseph Heim, weiland Domprediger und Geistlicher Rath in Augsburg. Fortgesetzt von J. N. Ginal, Pfarrer zu Zusmarshausen. Mit oberhirtlicher Druckbewilligung. Fünf Bände. Augsburg, Schmid, 1856—1882. Preis: *M.* 41.50. — Seit der Besprechung des damals noch unvollendeten Werkes in diesen Blättern (Bd. XV. S. 536 ff.) ist dasselbe zum Abschluß gelangt. Der letzte Band,

leisten können. Die Gebete zu den Tagesheiligen wurden hin und wieder mehr specialisirt. Die zwar kurzen, aber inhaltreichen Betrachtungspunkte für alle Tage des Jahres haben mit Recht nur unwesentliche Aenderungen erfahren.

Das Kindlein von Bethlehem. Ausführliche Betrachtungen über die Menschwerdung des ewigen Wortes und über die heiligen Geheimnisse der Kindheit unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Von P. K. Clemens, Priester des Redemptoristen-Ordens. XVI u. 832 S. 8°. Mainz, Kirchheim, 1885. Preis: M. 6.

Alle Werke, welche uns den Erlöser und das Vorbild des Menschengeschlechtes besser kennen und lieben lehren, müssen stets mit Freude begrüßt werden; denn wie für jede, so gilt auch für die heutige Zeit mit all ihren Nöthen und Bedürfnissen das Wort des Apostels: „In keinem andern ist Heil." Und gewiß kann es als ein Gnadenzug der göttlichen Vorsehung angesehen werden, daß gerade in den letzten Jahren manche vortreffliche Werke erschienen sind, welche diesem Zwecke dienen. Kenntniß und Liebe des Gottmenschen ist ja das wirksamste Mittel, um jede, auch die höchste Vollkommenheit des christlichen Lebens zu erreichen. Diese Kenntniß und Liebe des Erlösers fördert auch das vorliegende Werk in hervorragender Weise. Es umfaßt in 28 Betrachtungen die heiligen Geheimnisse der Menschwerdung, Geburt und Kindheit unseres Herrn, auch einiges, was damit innig verbunden ist, wie Zustand des Menschengeschlechtes vor und nach dem Sündenfall, Größe der Gottesmutter, des hl. Joseph, des hl. Johannes des Täufers. Was besondere Empfehlung verdient, ist der sehr reichhaltige Stoff, den uns der Verfasser bietet. Mit großer Sorgfalt und vielem Geschick beleuchtet er die betreffenden Geheimnisse nicht bloß durch die Evangelien und andere einschlägige Stellen der heiligen Schrift, sondern bringt auch eine Menge treffender Aussprüche der heiligen Väter und berühmter Lehrmeister des geistlichen Lebens. Gerade diese letzteren bieten eine wahre Fundgrube von einfachen und soliden Grundsätzen christlicher Vollkommenheit. Zugleich werden in passender Weise praktische Vorsätze und recht innig fromme Anmuthungen und Gebete, sehr häufig mit den eigenen Worten heiliger Schriftsteller, entweder in die Erwägung verflochten oder denselben am Schlusse beigefügt. Wenn auch nach der Absicht des Verfassers die 28 Betrachtungen auf mehr denn 800 Seiten in eine größere Anzahl getheilt werden können, so möchten doch wohl einige Betrachtungen in Folge ihrer weiten Ausführung geeigneter als Lesung erscheinen. Denn für die Betrachtung ist es immer erwünscht, wenn der Betrachtende angeleitet wird, auch durch eigene Arbeit noch etwas von der Wahrheit zu finden. Auch die langen, oder zahlreichen, aneinander gereihten Väterstellen sind für eine Lesung wohl geeigneter, als für eine eigentliche Betrachtung. Für Predigten hingegen bieten gerade diese ausführlichen Texte großen Nutzen. Die Sprache ist einfach und klar, edel und würdig, wie sie dem Stoff und Zwecke des Buches entspricht. — Bei einer neuen Auflage dürften einige Citate genauer gegeben werden; auch wird dann S. 17 vielleicht besser statt: „Es wurden auch ihre (der Stammeltern) natürlichen Seelenkräfte geschwächt" gesetzt: „So wurden auch . . .", damit der Leser gleich sieht, daß diese Schwächung der natürlichen Kräfte nur durch den

---

welcher von Q bis Z reicht, bringt auch 130 Seiten „Nachträge und Berichtigungen" und ein Schlußwort des Herrn Pfarrers Ginal, dem für die letzten zwei Bände die Hauptarbeit zufiel. Hier hat, wie abgegriffen der Ausdruck auch sein mag, das Wort seine Berechtigung: dieses Buch sollte in keiner Pfarrbibliothek fehlen.

Verlust der übernatürlichen Güter zu erklären ist. — Das treffliche Buch bildet eine sehr willkommene Gabe, und besonders für die Weihnachtszeit wünschen wir demselben recht weite Verbreitung.

Des ehrw. P. Martin von Cochem Meßerklärung, nebst einem Anhange von Meßgebeten, nach der Original-Ausgabe vom Jahre 1724 für Clerus und Volk, neu herausgegeben von einem Curatpriester. Mit kirchlicher Genehmigung. 552 S. 8°. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1886. Preis: *M.* 1.80.

Der hl. Franz von Sales hebt vor allen anderen Gebeten und Andachtsübungen die Feier der heiligen Messe und deren Anhörung mit den kurzen, aber bezeichnenden Worten als „Sonne der geistlichen Uebungen" hervor. Die Wahrheit dieses Ausspruches ist durch einen auch nur oberflächlichen Hinblick auf die Lehre der Kirche jedem Katholiken von selbst einleuchtend; zum praktischen Verständniß aber bedarf es, gerade weil es sich um eine geistige Sache handelt, immer wieder neuer Anregung und Aufmunterung. Eine solche bietet, wie nicht leicht ein anderes Buch, die alte und doch nicht veraltete Meßerklärung des P. Martin von Cochem. Es ist ein Volksbuch im besten Sinne des Wortes. Vielleicht finden solche, die höhere Bildung zur Schau tragen und diese über die Erbauung setzen, sich nicht vollkommen befriedigt; desto mehr die große Masse der einfachen Gläubigen. Es wird in schlichter, kerniger Sprache das größte Geheimniß des katholischen Cultes allseitig erörtert. Keiner wird das Buch bedächtig lesen, ohne von Neuem angeeifert zu werden zur sorgsamen Benützung des großen Schatzes, der dem katholischen Christen täglich in der heiligen Messe zu Gebote steht. In unserer Zeit, welche so viele alte Werke wieder von Neuem an's Licht zieht, gehört die Neuherausgabe dieses Werkes gewiß mit zu dem Verdienstlichsten, was in dieser Beziehung geschehen ist.

Miscellen.

Anti-Freimaurer-Bund. Bund gegen Bund, Vereinigung gegen Vereinigung! Nachdem Leo XIII. in seiner Encyklika Humanum genus vom 20. April 1884 auf's Neue alle Katholiken hingewiesen hatte auf die Gefahren, welche der Kirche und der ganzen christlichen Gesellschaft von der Freimaurersecte drohen, lag es nahe, die einzelnen Kräfte enger aneinander zu schließen zum Kampfe gegen eine geschlossene Verbrüderung von Feinden. Eine kleine Schrift, welche im vorigen Jahre in Belgien erschien: „**Manuel de la ligue anti-maçonnique**", entwarf den Plan zu dem neuen Werke. Im November 1885 wurde derselbe sodann dem Heiligen Vater vorgelegt und zugleich das „Handbuch des Anti-Freimaurerbundes" überreicht. „Vorzüglich, vorzüglich," erwiederte Leo XIII.; „man muß diese Belehrungen auf alle

Weise vervielfältigen; zu Tausenden muß man sie verbreiten, sie unter's Volk bringen und allen zugänglich machen. Es sollten Comités gebildet werden und die Mitglieder des Bundes müßten Verpflichtungen übernehmen.“ Die Antwort lautete, eben dieß bezwecke die überreichte Schrift. Der Heilige Vater versprach sodann, sich mit deren Inhalt genauer bekannt zu machen und überraschte den Generaldirector des Gebetsapostolates, der dieselbe vorgelegt hatte, acht Tage später mit einem Breve, welches in den wärmsten Ausdrücken das Unternehmen belobte und empfahl. Gerade der Gedanke an eine Vereinigung wurde vom Papste im Breve besonders hervorgehoben. „Da in unsern Tagen mehr als je das Gift jener gottlosen Verschwörung in alle Adern der menschlichen Gesellschaft sich einschleicht und in Familie wie Staat, ganz besonders aber in der Jugenderziehung die größten Verheerungen anrichtet: so geht unser innigster Wunsch dahin, es mögen alle Gutgesinnten den festen und überzeugungsvollen Entschluß fassen, in gemeinsamem Streben und mit vereinter Kraft die Anschläge und Bemühungen der Gegner zu bekämpfen und auf dem von uns vorgezeichneten Wege jede Pflicht eines wackern Streiters Christi zu erfüllen.“

Diesem Wunsche unseres erhabenen Führers im Streite gegen die Macht einer kirchen- und christusfeindlichen Verbindung werden, daran zweifeln wir nicht, die treuen Söhne der Kirche zahlreich und freudig entsprechen. Bund gegen Bund! Die französische Broschüre wird in fast alle Sprachen Europa's übersetzt — deutsch wird sie herausgegeben in Freiburg in der Schweiz von der um die Sache der Religion so verdienten Buchdruckerei des hl. Paulus. Hoffentlich trägt sie mit der Idee des Werkes zugleich den Eifer für die Betheiligung daran in alle Lande. In neun kurzen Kapiteln beantwortet sie in Katechismusform die Fragen: Was ist der Anti-Freimaurerbund? Welches ist sein Zweck? Ist er nothwendig? zeitgemäß? Wozu verpflichtet er? Endlich: Welches ist seine Organisation, Gründung und Verbreitung? Die Freimaurerei ist gekennzeichnet mit den Ausführungen der Encyklika Humanum genus und mit ihren eigenen Worten und Thaten. Nach dieser Kennzeichnung verstehen sich die Pflichten der Bundesmitglieder von selbst. Sie lauten:

1. Sich nie der Freimaurerei oder einer ähnlichen geheimen Gesellschaft anzuschließen; auszutreten, falls man das Unglück hätte, einer solchen anzugehören.

2. Bei den verschiedenen Wahlen nie für Männer zu stimmen, welche man als Freimaurer kennt oder als Förderer der freimaurerischen, für Staat und Religion gefährlichen Grundsätze.

3. Keine Zeitungen zu halten, die von Freimaurern redigirt sind oder deren Lehren verbreiten, vielmehr solche, welche den Standpunkt des Anti-Freimaurerbundes vertreten.

4. Seine Kinder und andere, über die man Autorität hat, schon früh dieselben Verpflichtungen übernehmen zu lassen, wenigstens die erste.

5. Ebenso Dienstboten und Arbeiter, die man beschäftigt, nach Kräften zur Uebernahme dieser Pflichten — wenigstens der ersten — anzuhalten.

6. Mit aller Kraft die freimaurerischen Werke, besonders die confessionslose Schule, zu bekämpfen, dagegen die anti-freimaurerischen Werke und Vereine zu unterstützen: die confessionelle Schule, die katholischen Männervereine, die religiösen Verbindungen u. s. f.

Für die einzelnen Provinzen sollen Localcomité's gebildet werden, an deren Spitze ein Centralcomité steht. Die Mitglieder zerfallen in drei Klassen: einfache Mitglieder, welche sich mit Unterschrift zur Uebernahme der ersten Forderung verpflichten; erklärte Mitglieder (déclarés), welche sich schriftlich zu allen sechs Forderungen bekennen; thätige Mitglieder, welche überdieß das Versprechen ablegen, an der Verbreitung des Bundes zu arbeiten. Aus diesen letztern werden die Comité's gebildet. Die zweite und dritte Klasse unterstützt das Werk durch einen geringen jährlichen Beitrag, worüber der Vorstand Rechenschaft abzulegen hat. Gründung von Blättern, Verbreitung von Schriften im Sinne des Bundes sind Hauptmittel zum Kampfe gegen die Freimaurerei; diese werden daher in hervorragender Weise in's Auge gefaßt. Das „Handbuch" gibt eine Liste von Schriften, die sich zur Verbreitung besonders empfehlen. Nicht bloß einzelne Personen, auch ganze Corporationen, Vereine, Gesellschaften u. s. f. können dem Bunde beitreten.

Mit der ganzen Kraft apostolischen Muthes und väterlicher Fürsorge hat Leo XIII. das im Verborgenen brütende Verderben der Welt aufgedeckt, hat die von seinen Vorgängern über die geheimen Gesellschaften verhängten Strafen auf's Neue in's Gedächtniß zurückgerufen und die Mittel gezeigt, wie die Bischöfe dem Uebel steuern und vorbeugen sollen. Aber dann wendet sich der besorgte Hirtenruf an alle Gläubigen des ganzen katholischen Erdkreises. „Der so heftige und erbitterte Angriff fordert ebenso entschlossene Abwehr: alle Gutgesinnten sollen sich zu einem großartigen Vereine zusammenschaaren in Gebet und That. Sie alle flehen wir an, einmüthig und geschlossen der fortschreitenden Macht jener Secten gegenüberzutreten." Findet nicht der Anti-Freimaurerbund in diesem apostolischen Worte seine beste und eindringlichste Empfehlung?

Die Legende von der Thebäischen Legion. Die Jubelfeier zu Ehren der sogen. Thebäischen Martyrer, welche in jüngster Zeit an mehreren Orten so glanzvoll und großartig begangen wurde, erinnerte auch an das eigenthümliche Schicksal, das die betreffende Legende im Laufe der Zeit gegenüber der wissenschaftlichen Kritik erfahren hatte. Während die Magdeburger Centuriatoren den hl. Mauritius als „Götzen und Abgott" einfach abgethan hatten, griff der reformirte Prediger Duburdieu 1705 zum ersten Male mit gelehrtem Apparate die Legende an und stellte sowohl ihre Urheberschaft durch Bischof Eucherius, als auch ihre sachliche Glaubwürdigkeit in Abrede. Ihm folgten der Genfer Bibliothekar Boulaire (1746) und in radicalster Weise der Kammerer und Pfarrer Füßli, pseudonym: Phileleutherius (1765), welcher in seinen 25 kritischen Briefen alle Martyrerlegenden von Soldaten aus den ersten Jahrhunderten rundweg läugnete. In unserer Zeit legte neben Gieseler vorzüglich Rettberg seine Lanze gegen die Legende von den Thebäern ein.

Allein wie früher durch de l'Isle (1737), de Rivaz (1746—1749), die Mauriner der Gallia Christiana und die Bollandisten, so wurde jetzt die Legende siegreich vertheidigt durch Braun, Reusch, Friedrich, Gelpke u. s. w., so daß Friedrich in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I, 101) schreiben konnte: „Was er (Rettberg) für unhaltbar erklärte, steht nun als eine ausgemachte Thatsache fest."

Die Legende von den Thebäischen Martyrern ist in zweifacher Fassung auf uns gekommen, in einer längeren, welche jedenfalls in das siebente Jahrhundert zu setzen ist, und in einer kürzeren, welche sich selbst im Stile von der ersteren durch Einfachheit und eine gewisse Eleganz der Sprache auszeichnet und nach einem ihr vorausgeschickten Begleitschreiben, sowie nach der Ueberschrift eines von Tillemont entdeckten Codex den Bischof Eucherius von Lyon zum Verfasser hat. Obwohl nun der ganze Charakter der Schrift schon von selbst auf jenen gelehrten und frommen Eucherius hinweist, der 434—450 Bischof von Lyon war, so hat doch die gegnerische Kritik dessen Autorschaft dadurch zu bestreiten gesucht, daß sie das Schriftstück einem andern Eucherius zuschrieb, der im sechsten Jahrhundert Bischof von Lyon gewesen sein *soll*. Nicht ohne Grund sagen wir: gewesen sein *soll*; denn die Existenz dieses zweiten Eucherius wurde schon früher mehr oder minder bezweifelt, wird aber von Friedrich rundweg geläugnet (I, S. 109). Jedenfalls hat aber dieser fragliche Eucherius unsere Thebäer-Legende nicht geschrieben, sondern sie stammt von Eucherius I. Denn der die Legende begleitende Brief ist offenbar an einen Bischof von Sebunum gerichtet. Nur von diesem kann Eucherius sagen, er lege mit *dessen Gutheißung* die Schrift als Opfer am Grabe der Heiligen nieder. Nur von einem Bischofe von Sebunum gilt die Bemerkung, daß er sich ohne Unterlaß dem Dienste der Martyrer widme. Der Name des Bischofes ist nun nach Eucherius selbst: Salvius, oder nach der schon von Ruinart notirten Variante der Codices: Silvius = Sylvius (AA. SS. Sept. VI, 343). Es war aber zu Zeiten des in Frage stehenden Eucherius II. kein Salvius oder Silvius Bischof von Sebunum und Octodurum, sondern ein Theodor oder Constantius. Silvius muß vielmehr in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts hinaufgesetzt werden, vor Theodor II. und vor Protasius I. und Leontius. Er ist derselbe Bischof, von dem wir noch einen Festkalender (Laterculus) besitzen, welcher in einem großen Bruchstücke schon im ersten Bande des Bollandistenwerkes zu finden ist, in seinen übrigen Stücken aber vor 25 Jahren von Mommsen veröffentlicht wurde. Wenn Mommsen dabei die Identität unseres Salvius mit dem Silvius des Laterculus bezweifeln zu müssen glaubte, so war ihm die eben angeführte Verschiedenheit der Schreibweise offenbar unbekannt geblieben. Der Salvius unserer Passio und der Silvius des Laterculus sind ein und dieselbe Persönlichkeit, welche 448—449 eben diesen Festkalender schrieb und ihn dem Freunde Eucherius zur Beurtheilung vorlegte, der mithin auch dieser Zeit angehört. Uebrigens weist auf dieselbe Zeit auch schon der Umstand, daß die kürzere Leidensgeschichte der Thebäer die Auffindung der Reliquien des hl. Innocentius nicht erwähnt, also vor derselben geschrieben ist. Dazu kommt noch der Umstand, daß andere

auf uns gekommene Schriftstücke von anerkanntem Alter diese Leidensgeschichte als schon bekannt voraussetzen, z. B. die Vita St. Romani Jurensis, welche zu Ende des fünften oder Anfangs des sechsten Jahrhunderts geschrieben wurde (AA. SS. Febr. III, 744). Fast in dieselbe Zeit fällt ein Fragment einer Rede des Bischofs Avitus von Vienne, welche er auf einer Synode von Agaunum gehalten haben soll und in welcher er das Lob der Thebäischen Martyrer verkündete. Wir haben nur wenige Sätze davon, aber darin geschieht einer Leidensgeschichte der Thebäer Erwähnung, die öffentlich verlesen worden war. Avitus war einer der bedeutendsten Bischöfe der katholischen Kirche in seiner Zeit. Auf die Akten der Synode selbst wollen wir hier nicht weiter eingehen. Viel bestritten, haben sie auch bedeutende Verfechter ihrer Aechtheit gefunden. Für die Passio des Eucherius geben sie insofern Zeugniß, als sie die Namen der Führer der heiligen Legion in derselben Ordnung aufführen, wie es jene thut: Mauritius, Exuperius, Candidus, Victor. Auffallend und überaus günstig für die Passio des hl. Eucherius ist ferner die Thatsache, daß auch die alten Martyrologien mit wenigen Ausnahmen dieselbe Ordnung in den Namen der heiligen Martyrer einhalten, so daß es den Anschein gewinnt, als ob auch für sie die Passio Eucherii die gemeinsame und deßhalb sehr alte Quelle gewesen. So kann also die Authenticität derselben vernünftiger Weise nicht bezweifelt werden.

Aber ihre Glaubwürdigkeit? Wir müssen hier zunächst bemerken, daß wir es mit dem Zeugnisse eines der bedeutendsten und gelehrtesten Bischöfe seiner Zeit zu thun haben, den wir nicht so leicht als verdächtig oder unfähig ansehen können und dürfen. Ueberdieß ist die Schrift einem Manne von gleicher Bedeutung und Verlässigkeit gewidmet und gleichsam zur Gutheißung unterbreitet, um als Opfer am Grabe der Martyrer niedergelegt zu werden. Eucherius selbst charakterisirt uns seine Zeugen genügend. Er bezeichnet sie ausdrücklich als idonei. Sie konnten ihm auch die Quelle ihres Berichtes genau nennen. Es war der Bischof Isaak von Genf. Eucherius fügt hinzu, er glaube, Isaak habe seine Kenntniß der Geschichte der Thebäer von dem Bischof Theodor von Sedunum erhalten, einem Manne aus noch früherer Zeit (anterioris temporis).

Ob die Mittheilungen, welche Eucherius von seinen unmittelbaren Zeugen erhielt, nur mündliche waren, oder ob sie ihm auch schriftliche Zeugnisse überließen, kann aus seinen Worten nicht als ausgemacht hingestellt werden. Fast möchte es scheinen, als ob die Bemerkung des Eucherius, er glaube, daß Bischof Isaak von Genf seine Kunde vom Bischof Theodor erhalten habe, die Bekanntschaft mit einem schriftlichen Berichte Theodors voraussetzt. Denn wie hätte es ihm sonst so nahe gelegen, eine solche Vermuthung auszusprechen? Die sehr alte, kurze biographische Notiz, welche der Bollandist Stiltink (Aug. t. V. p. 815) von Bischof Theodor gibt, berichtet ebenfalls, daß er eine Legende der Thebäer von Agaunum verfaßt und einem andern Bischofe (von Genf?) mitgetheilt und daß Eucherius nach dieser gearbeitet habe. Die Sache hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Es war nämlich Sitte damaliger Zeit, daß die Bischöfe ihren Nachbarbischöfen die Geschichte der Martyrer ihres Sprengels

zusendeten. Theodor war nun als der erste Bischof von Octodurum[1] um die Mitte des vierten Jahrhunderts durch den Metropoliten Protasius von Mailand eingesetzt worden. Er erhielt Kunde von den Reliquien der Thebäischen Martyrer und erbaute diesen zu Ehren die erste Basilika zu Agaunum. So berichtet der hl. Eucherius. Was liegt nun näher, als daß Bischof Theodor seine Amtsbrüder über die glorreichen Traditionen seines Sprengels benachrichtigen wollte? Mit Isaak von Genf trat er vielleicht in noch nähere Verbindung, als gegen Ende des vierten Jahrhunderts Wallis von Italien getrennt und mit Gallien vereinigt wurde. Allerdings ist es nicht sicher, daß der politischen Trennung auch sogleich die kirchliche folgte. Es ist aber auch nicht unwahrscheinlich, daß der Sprengel von Octodurum ursprünglich unter dem Metropoliten von Lyon stand und erst 510—520 zu Vienne geschlagen wurde. Wie dem auch sei, Bischof Theodor bildet nach der eigenen Vermuthung des Eucherius das eigentliche Bindeglied zwischen ihm und der ihm überlieferten Thatsache.

Es ist ferner nicht geradezu unmöglich, daß Theodor noch zeitgenössische Zeugen der Thatsachen kannte, welche er beschreiben wollte. Jedenfalls waren seine Zeugen von der Thatsache nicht weit entfernt. Hier dürfen wir einen Umstand nicht übersehen. Dem glorreichen Tode der Thebäer folgten unmittelbar oder waren gleichzeitig die Bedrängnisse der Diocletianischen Verfolgung. Es konnte also von eigentlichen Cultäußerungen keine Rede sein. Das hinderte aber nicht, daß das Andenken an diese christlichen Helden unter den Zeitgenossen ihres Martyrertodes und deren Nachkommen sich erhielt. Als die Friedenszeit ihre Wirkungen geltend machte, entstand in der Nähe der Martyrerstätte ein Bischofssitz, dessen erster Bischof nach dem Zeugnisse des Eucherius die erste Cultstätte der Thebäer gründete[2] und die Aussagen der Zeugen ihres Todes aufzeichnete. Bald darauf kamen die Stürme der Völkerwanderung, und in ihnen entstand das neue germanische Burgunderreich.

---

[1] Der bischöfliche Sitz von Octodurum wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts gegründet, von dem zweiten Bischofe, Elias, nach Sedunum übertragen, von dem neunten Bischofe, Constantius, wieder nach Octodurum zurückverlegt. Der zwölfte Bischof, Heliodor, wird wiederum Bischof von Sedunum genannt (Gallia christ. t. XII. col. 734. 735. 775).

[2] Die Zeit des ersten Kirchenbaues zu Agaunum läßt sich aus einer Episode desselben, welche Eucherius erzählt, ziemlich genau bestimmen. Unter den Werkleuten befand sich nämlich auch ein Heide, der auch am Sonntage gearbeitet habe und dafür vom Himmel gezüchtigt worden sei. Da ein Gesetz Constantins vom Jahre 321 jede Sonntagsarbeit auch für die Nichtchristen verbot, müßte der Kirchenbau von Agaunum in eine Zeit gefallen sein, wo dieses Gesetz außer Kraft stand. Dieß geschah in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, der Bischof Theodor angehörte, nur zweimal: das erste Mal, als Magnentius bei seinem Einfalle in Gallien dem Heidenthume wieder freiere Bewegung gestattete, das zweite Mal unter Julian dem Apostaten. Allein unter ihm wird man es kaum vermocht haben, den Martyrern von Agaunum eine Basilika zu bauen. Es bleibt also das Jahr ca. 351 übrig, d. h. die Zeit der ersten Regierungsjahre des Bischofs Theodor.

Das Heiligthum der Thebäer hatte den Sturm überstanden; aber es war mit den neuen Zeiten auch ein neues Volk gekommen, dem die Bedeutung des Heiligthumes theilweise ganz unbekannt war, theilweise nur entstellt bekannt wurde. Darum suchte einer der gelehrtesten Bischöfe des fünften Jahrhunderts eine lautere Quelle auf, um nach ihr den historischen Kern der Thatsache festzustellen. Die Wirren, welche das Burgunderreich im fünften Jahrhundert trafen, erklären genügend, warum die heilige Cultstätte der Thebäer, welche uns das Schreiben des Eucherius an Salvius als eine von weit her besuchte, durch kostbare Votivgeschenke gefeierte zeigt, später in Verfall gerathen war. Diesem Mißstande half die Freigebigkeit des Königs Sigismund ab, indem er nicht nur die Kirche, sondern auch das schon vor Chlodwigs Zeiten zu Ehren der Martyrer der Thebäischen Legion zu Agaunum gegründete Kloster [1] restaurirte und erweiterte und ad luminaria vel stipendia monachorum mit Gütern reich beschenkte. Der Kirchenbau wurde 515 begonnen. Nach seiner Vollendung ordnete die schon genannte Synode von Agaunum die Uebertragung der Reliquien an, sowie die Einrichtung eines beständigen Psalmengesanges durch die Mönche des Klosters. Die Reliquien jener Thebäer, deren Namen man kenne, sollten in der neuen Basilika selbst beigesetzt werden, die der übrigen aber seien an einem andern sichern und passenden Ort zu bergen.

Damit schließt die erste Periode der Cultgeschichte der Thebäischen Legion von St. Moriz. Wie die alte Basilika des Bischofs Theodor und die jüngere, prächtigere des Königs Sigismund die monumentalen Zeugen sind, so ist die Passio des hl. Eucherius das documentale Zeugniß für das Martyrium der Thebäischen Legion. Während jene ihren Cult bis in die ersten Zeiten freier christlicher Religionsübung hinaufführen, vermittelt uns diese die Verbindung mit den nächsten Zeugen der glorreichen Thatsache selbst.

Die nothwendige Folge dieser bedeutsamen Stellung jenes ehrwürdigen Schriftstückes ist aber offenbar, daß man nicht berechtigt ist, den Bericht des hl. Eucherius beliebig zuzurichten, um ihn nach subjectiver Ansicht wahrscheinlicher zu machen. Allererst stellt die Passio den Tod der heiligen Martyrer als einen Massenmord dar. Es ist ein ganzer Truppenkörper, welcher der Wuth des Tyrannen zum Opfer fällt. Es kann also der Kritik nicht freistehen, eine „wachsende Sage" vorauszusetzen, die „aus wenigen Kämpfern eine Legion gemacht hatte". Eine bestimmte Zahl der Niedergemachten gibt indessen auch Eucherius nicht an. Er sagt nur, es habe im Heere des Herkuleus eine Legion sich befunden, deren Soldaten den Namen Thebäer führten. Legion sei aber damals eine Truppe genannt worden, welche 6600 Mann in Waffen hatte. Die alten Martyrologien und auch schon die Vita St. Romani Jurensis verstanden die Aeußerung des Eucherius dahin, daß sie rundweg 6600 oder gar 6666 Martyrer zählten, wobei sich

[1] Die erste Gründung eines Klosters zu Agaunum ist wahrscheinlich vor 380 zu setzen; denn die ältere Regel desselben hieß die von Tarnaba, die Benennung Tarnaba wurde aber von der Agaunum um die Jahre 380—390 verdrängt (Gall. christ. t. XII. col. 782—783).

durch die Schreibfehler der Amanuenses eine ganze Reihe von Varianten für die verschiedenen Codices ergab. Daß ein solcher Massenmord keine Unmöglichkeit für die Thatsache begründet, haben die älteren und neueren Vertheidiger der Martyrer von Agaunum genügend erwiesen.

Was den Namen der Legion betrifft, so nennt sie Eucherius selbst nicht Legio Thebaica, sondern er sagt: Legio militum, qui Thebaei appellabantur. Die Benennung Legio Thebaea oder Thebaica taucht erst später auf. Gregor von Tours nennt sie Felix, wohl im Hinblicke auf die ewige Glorie ihrer Krieger, vielleicht auch mit der feinen Anspielung auf die Sitte römischer Legionen, die sich diesen Namen beigelegt hatten.

Die Notitia dignitatum imperii führt indessen mehrere Legionen auf, welche den Namen: die Thebäische tragen. Man glaubte auch wirklich in einer oder der andern die Legion des hl. Mauritius gefunden zu haben. Der berühmte Herausgeber der Notitia, Ed. Boecking, scheint der Ansicht gewesen zu sein, daß die Secunda Flavia Constantia Thebaeorum, welche sub dispositione viri spectabilis ducis Thebaidos gestellt war, die frühere Martyrerlegion gewesen (Not. dign. orient. p. 26, 27, 212). Der nicht minder berühmte ältere Commentator der Notitia, der Jurist Pancirolus, wollte in der Secunda Felix Valentis Thebaeorum die Nachfolgerin der Legion von St. Moriz wiederfinden. De Rivaz nimmt an, daß die Thebaei, welche die Notitia occidentis unter den Legiones Palatinae duodecim anführt, die Nachfolger der heiligen Martyrer seien. Jedenfalls kann die thatsächliche Existenz mehrerer Thebäischen Legionen in der römischen Armee nicht bestritten werden, wenn auch zugegeben werden muß, daß es wenigstens zweifelhaft bleibt, ob eine von ihnen zu der Martyrerschaar von St. Moriz in irgend welcher Beziehung stand. Eine Inschrift auf dem Memnonion zu Theben nennt sogar bereits um das Jahr 94 einen Offizier der zweiten Cohorte der Thebäer. Derselbe hieß T. Attius Musa und hatte die Ausführung der Inschrift in der Mitte des rechten Fußes jenes Kolosses besorgt, worin der Präfect von Aegypten, T. Petronius Secundus, die erste Stunde des 14. März 94 feierte, da er das Glück hatte, den Memnon gehört zu haben. — Wer die Berichte des Eusebius im achten Buche seiner Kirchengeschichte liest, muß den Eindruck gewinnen, daß damals die Thebais großentheils christianisirt war und folglich ihr sehr wohl eine Legion christlicher Soldaten entstammen konnte.

Die Glaubwürdigkeit der Eucherianischen Passion wurde auch angegriffen wegen des Motives, aus welchem sie die Niedermetzelung der Legion geschehen läßt. Sie erzählt nämlich, daß die christlichen Soldaten sich geweigert hätten, Häscherdienste an ihren verfolgten Glaubensgenossen zu leisten. Als der Augustus in Octodurum (Martinach), wo er sich von seinen Reisestrapazen erholte, von dieser Weigerung hörte und erfuhr, daß die in seinen Augen rebellische Truppe ganz nahe — bei Agaunum (St. Moriz) stehe, ergrimmte er und ließ seiner Wuth vollen Lauf. Der Bericht sagt gar nicht, daß die Legionäre erst in Agaunum sich der genannten Zumuthung widersetzt hätten. Es kann dieß schon früher und an andern Orten geschehen sein. Nur der Augustus bekam erst Kunde davon, als er in Martinach weilte. Es konnte dieß ge-

schehen, mochte er nun von Italien kommend auf der Reise nach Gallien gewesen sein, oder umgekehrt. In beiden Fällen konnte die Legion bei Agaunum stehen, entweder auf dem Vormarsche nach Gallien begriffen, oder um aus Gallien kommend dem Feldherrn nachzuziehen. Eucherius sagt nicht, daß diese Weigerung der christlichen Krieger die einzige und letzte Ursache gewesen sei, welche den Cäsar wüthend machte, sondern er gibt eben die Gelegenheit an, bei welcher sein alter Unmuth gegen die Christen zu voller Wuth sich anfachte. Daß Maximian einer solchen thörichten und schädlichen Uebereilung nicht unfähig war, beweist schon seine Charakterzeichnung durch Aurelius Victor, der ihn nennt: Natura ferum, audentem libidine, consiliis stolidum. Nicht besser schildert ihn Eutropius. Die spätere, erweiterte Legende der Thebäer bringt bekanntlich den ganzen Vorgang mit dem Bagaudenaufstande in Verbindung. Der Feldherr habe sich erst der Treue seiner Truppen versichern wollen. Daher sein Befehl, daß sie bei den Altären der Götter zu schwören hätten, unverbrüchlich treu gegen die Feinde kämpfen und die Christen als Feinde der Götter verfolgen zu wollen. Die Thebäer hätten sich einer solchen Eidleistung erst zu entziehen gesucht, dann aber, dazu angehalten, sie verweigert. Auch so genommen, hat die Sache keine Unmöglichkeit an sich. Unmöglich ist nicht, daß unter den Bagauden, welche die grenzenlose Härte der römischen Verwaltung zur hellen Empörung gereizt hatte, auch Christen waren. Unmöglich ist auch nicht, daß man diesen Umstand benützte, ihre Sache noch gehässiger zu machen. Unmöglich ist auch nicht, daß Herkuleus, in einem ähnlichen Glauben befangen, sich seiner Truppen erst versichern wollte, weil er den Christen in diesem Falle mißtraute. Er hätte nur gethan, was später Licinius, als er gegen Constantin zog, auch gethan hat, wenn auch nicht in derselben rohen und grausamen Weise. Auch dieser hieß seine Truppen opfern und zwang die Weigernden, das Heer zu verlassen. Die Maßregel Maximians würde an sich noch verständlicher, wenn wirklich die Thatsache von Agaunum in den Anfang der Diocletianischen Verfolgung gesetzt wird. Freilich ist dieß durchaus nicht möglich, wenn man der Angabe der späteren Legende folgt. In ihrer Voraussetzung ist der Thebäermord in das Jahr 286 zu legen. Der Bericht des Eucherius zwingt dazu gerade nicht. Doch scheint auch er den Cäsar am Beginne einer Action in Gallien anzunehmen, wozu ihm die Legion zur Verfügung gesendet war. Denn von dem Feldherrn wird ausdrücklich gesagt, daß er von einer anstrengenden Reise eben gerastet habe, als ihm die Kunde von der Weigerung der christlichen Legionäre zukam. Von den Thebäern selbst sagt Eucherius kurz und bestimmt: Hi in auxilium Maximiano ab Orientis partibus venerant. Dazu kommt noch, daß die Legende vom Martyrium des hl. Victor von Marseille, welche nach allgemeinem Urtheile an Alter der des Eucherius jedenfalls gleichkommt, den Augustus nach der Schlächterei von Agaunum nach Marseille kommen läßt, um auch hier die Christen entweder zum Opfern zu zwingen, oder unter ausgesuchten Qualen sterben zu lassen. — Darnach wäre Maximian nach Gallien hineingezogen und nicht aus Gallien herausgekommen, als er bei Agaunum die Thebäer hinschlachten ließ. Dieß alles zusammengenommen,

scheint es der Darstellung des Eucherius angemessener zu sein, anzunehmen, daß Maximian im Begriffe stand, in Gallien einzumarschiren und nicht auf einem Rückmarsche aus Gallien begriffen war. Ist aber dieß der Fall, dann kann kein vernünftiger Zweifel bleiben, daß das Jahr 286 das Todesjahr der Thebäer war. Es kann freilich nicht in Abrede gestellt werden, daß insbesondere die Aufstellungen Gelpke's, welcher urkundlich nachweist, daß Maximian am 5. August 302 in Köln war, dann aber über den summus Penninus nach Italien zog und am 1. November schon in Brindisi war, frappant sind und mit Geschick die Annahme nachweisen, daß der Augustus am 22. September bei Agaunum weilen mußte. Allein er konnte ja später, als er nach seinem Siege über die Bagauden u. s. w. nach Italien zog, wieder nach Agaunum und Octodurum kommen. Der Zug nach Afrika und die Unterwerfung der Quinquegentiani wird übrigens auch in's Jahr 297 gesetzt. Zudem hatte Maximian schon 290 in Mailand eine Zusammenkunft mit Diocletian. Die Sache ist also nicht klar, und wir glauben, das Jahr 286, welches mit dem Berichte des Eucherius besser stimmt, als Todesjahr der Thebäischen Martyrer beibehalten zu können.

Ein neuer Ritter ohne Furcht. „Die Nichtigkeit der ganzen päpstlichen Nachfolgerschaft Petri sammt ihren allumfassenden Ansprüchen in Staat und Kirche. Von Lic. Theol. Mücke. 6. Aufl. Brandenburg a. d. H. 1886." Auf diesen hochtönenden Titel hin macht man sich auf ein halbes Dutzend dickleibiger Bände gefaßt, erhält aber nur ein Flugblatt, das ganze 20 Octavseiten umfaßt und 30 Reichspfennige kostet. Es enthält ein hartnäckiges Wiederkäuen der abgestandenen Schwierigkeiten gegen die Anwesenheit des hl. Petrus in Rom, und weiter nichts. Und dadurch vermeint der Verfasser jene „Nichtigkeit" darthun zu können. Wie? Zwanzig Seiten zur Widerlegung dessen, was mehr als zwanzig protestantische Kritiker trotz redlichen Bemühens nicht wegkritisiren konnten? Zwanzig Seiten, um eine wissenschaftliche Literatur in den Grund zu bohren, die so umfassend wird, daß man mehr als zwanzig Seiten braucht, wollte man sie nur übersichtlich zusammenstellen? Zwanzig Seiten, um eine achtzehnhundertjährige Tradition wegzublasen, eine anderthalbtausendjährige Culturmacht zu vernichten? Wenn ein durchaus neuer „Fund" vorgebracht würde, möchten auch zwanzig Seiten Berücksichtigung verdienen. Aber die Schwierigkeiten des Verfassers sind nicht nur seit Langem von vielen gelöst; sie sind wiederholt von den katholischen Autoren, die jene Lösung gaben, zuvörderst mit viel schärferer Schneide vorgebracht worden. Das declamatorische Pathos, das den Herrn Licentiaten zuweilen überkömmt, wäre am ersten Helden einer Provinzialbühne unangenehm genug; in wissenschaftlicher Erörterung ist es unausstehlich und bietet schlechten Ersatz für mangelnde Akribie und Erudition. Nur das zudringliche Vertheilen der genannten Schrift, das Aufheben, welches man von ihr macht, ladet ein zu einer flüchtigen Einsicht. Deren Ergebniß soll dem Verfasser nicht vorenthalten werden. Er stellt für das nächste Jahr ein großes Werk in Aussicht: „Entwicklungsgeschichte des römischen Katholicismus und der Reformation bis zur

Gegenwart. Eine umfassende Verantwortung der evangelischen Kirche und Wissenschaft wider die neueste ultramontane Geschichtschreibung und Wissenschaft." Die nachstehenden Zeilen möge er als die ultramontane Vorrede dazu betrachten.

Mücke ist der naiven Meinung, auf katholischer Seite werde man allgemach inne, daß die Anwesenheit Petri in Rom auf morschen Gründen ruhe. Dieß soll namentlich seit der römischen Disputation von 1872 der Fall sein, die er wider alle und jede Wahrheit eine „eclatante Niederlage" nennt (S. 7). Mücke läßt „Infallibilisten vom reinsten Wasser" allerlei Manöver vornehmen, um einen angeblichen Rückzug zu verdecken. Sonderbar; gerade seit jener Disputation ist das vielbesprochene Thema derselben auch in katholischen Zeitschriften wiederholt erörtert worden, und man hat kein Jota der üblichen Beweisführung preisgegeben, geschweige denn etwas von der Thatsache selbst. Man vergleiche nur 1872 die Revue des sciences ecclésiastiques und diese Zeitschrift Bd. II. S. 461; 1873 die Revue des questions historiques; 1877 die Tübinger Quartalschrift (übrigens auch die protestantische Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie); 1878 die Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie; 1884 abermals diese Zeitschrift; in diesem Jahre noch La controverse. Dazu kommen zwei kirchengeschichtliche Werke mit je einer ausführlichen Abhandlung: 1876 von De Smedt, 1880 von Jungmann. Freilich wird der Scharfsinn des Herrn Mücke darauf entgegnen, man fühle sich seiner Sache nicht sicher, und um dieß zu verdecken, schreibe man so viel darüber. Hören wir also Mücke's vernichtende Weisheit.

Des vielen Schwulstes kurzer Sinn ist in der Hauptsache dieses. Seit 170 n. Chr. ist die Tradition im Sinne der Petruslegende total gefälscht; kommt man uns mit Zeugnissen spätern Datums, dann gießt man Wasser in ein Sieb. Aus der Schrift wollen wir die Frage beantwortet haben, ob Petrus in Rom gewesen ist. Aus der Schrift aber ergibt sich „solide Sicherstellung seines orientalischen Lebensabschlusses" (S. 2) und damit Lösung des „nachgerade brennenden Zeitproblems", Richtigkeit der päpstlichen Nachfolgerschaft. Denn zum Ersten: Der hl. Paulus sagt nichts davon, daß Petrus in Rom war. Unerhörte Neuigkeit! Welch unermeßliche Belesenheit gehört dazu, dieses festzustellen, und welch bombenfeste Ueberzeugungstreue, um immer wieder nachzubeten, was seit Spanheim unisono vorgesungen wird. Der unwidersprechliche Alibibeweis gegen „Petrus in Rom" ist nach Mücke: „Petrus hat gelebt und ist gestorben in Babylon am Euphrat." Das scheint Mücke's Fundamentaldogma; darauf „steht er und kann nicht anders". Aber herrscht über „Petrus in Babylon" am Euphrat nicht ein ganz anderes Schweigen? Während kein Mensch je einen zwingenden Grund angab, warum der hl. Paulus in seinen Briefen des Petrus gedenken mußte und oft genug ganz triftige vorgebracht wurden, warum es wohl nicht geschah, ist es ein Gedanke von erdrückender Evidenz, daß Petrus in Babylon in der morgenländischen Tradition hätte erhalten bleiben müssen, namentlich bei der steten Erinnerung daran durch seine in diesem Falle dort geschriebenen Briefe, mit dem dann so zu erklärenden Datum: Es grüßt euch die Gemeinde von Babylon am Euphrat. Diese



Tradition ist nicht nur so wenig vorhanden, daß davon kein Schatten zu sehen; der Orient bezeugt vielmehr, wie der Occident: „Petrus in Rom". Freilich will aus den petrinischen Briefen Herr Mücke sein „Petrus in Babylon" beweisen. Aber „frage mich nur nicht wie", sagen wir mit dem Dichter. Der zweite Brief Petri kann nicht in Rom geschrieben sein, weil vom Tode des hl. Paulus darin nicht die Rede ist. Das heißt behaupten, dieser Brief könne nur dann in Rom entstanden sein, wenn ihn der hl. Petrus nach seinem eigenen Tode verfaßt hat. Wem das aber noch nicht genügt, der versuche es einmal mit diesem Argument: Der erste Brief Petri muß in Babylon geschrieben sein, weil man sonst nicht wüßte, wie der zweite zu seinem orientalischen Gepräge kommt [!], und der zweite ist von dort abgeschickt, woher der erste.

Einen zweifellosen „cultischen Documentenbeleg (sic!) gegen eine Romfahrt des Petrus" (S. 9 f.) meint Mücke im Muratorischen Fragment zu finden. Darin sind die Petrusbriefe nicht genannt; folglich weiß die römische Kirche nichts von den Schriften ihres Gründers. Aber hat denn Mücke nie von Clemens und Hermas gehört? Hat er nie daran gedacht, daß, so werthvoll ein Bruchstück ist in allem, was es positiv bezeugt, so unzulässig exclusive Folgerungen daraus sind? Sonst könnte man aus antiken Torsos das kunsthistorische Princip ableiten, im Alterthum habe die Plastik mit Vorliebe Rümpfe ohne Köpfe und Arme und Beine geschaffen.

Schlimmer aber als Irrthümer über den Thatbestand sind Fälschungen desselben. S. 10 schreibt Mücke: „Die Jesuiten und ihre Gesinnungsgenossen", „die vaticanischen Polemiker und Apologeten", „verzweifeln angesichts des überlieferten Textes unseres classischen Bruchstückes im Stillen selbst an der Möglichkeit einer Vereinbarkeit desselben mit dem Cardinalpunkt der Petruslegende, und diese richtige Einsicht in die wirkliche Sachlage läßt sie zu der absolutistischen, alle Bedenken der Wissenschaft und des Gewissens niederschlagenden Aushülfe greifen", „es sei das Werk eines Häretikers". P. Cornely S. J., Professor an der Gregorianischen Universität zu Rom, im Sinne des Herrn Mücke also nach Stand und Amt vaticanischer Apologet, schreibt über das Muratorische Fragment in dem 1885 erschienenen ersten Bande seiner Historischen und kritischen Einleitung in die heiligen Bücher beider Testamente S. 167: „Uns ist aus dem Alterthum kaum irgend ein Document überliefert worden, welches für die Geschichte des Canons vom Neuen Testament und den Beweis der Aechtheit einzelner Bücher von gleicher, geschweige denn von größerer Autorität wäre." Im dritten Bande derselben Einleitung findet Herr Mücke die weitere Ausführung des vorhin Gesagten dargelegt (S. 632 und 619 f.), wie auch bei Hundhausen (Das erste Pontificalschreiben u. s. w. Mainz 1873. S. 82—93) den einfachen, zwingenden Nachweis für die Erklärung von 1 Petr. 5, 13, bei der wir immer bleiben werden. Von den so gewichtigen exegetischen Gründen und einschlägigen Zeugnissen nicht eine Spur bei Mücke, und doch lebte der Johannesschüler Papias vor der „großen Fälschung" von 170 n. Chr., er hätte also berücksichtigt werden müssen. Protestantische Kritiker wollten das Zeugniß des Papias, der hl. Petrus nenne Rom metaphorisch Babylon, mit dem Hin=

weis auf den Tadel entkräften, den Eusebius über die Urtheilskraft des Zeugen ausspricht. Hätte man aber genauer zugesehen, so würde man leichtlich bemerkt haben, daß der bewußte Tadel den Werth des Zeugnisses so wenig vermindert, daß er ihn vielmehr verdoppelt. Es frägt sich, ob Babylon 1 Petr. 5, 13 Tropus für Rom sei. Papias bestätigt es. Nun sagt aber Eusebius an der freilich für Papias nicht schmeichelhaften Stelle u. a., es habe ihm (Papias) der Sinn für geistiges Verständniß, für die richtige Auffassung des Tropus gefehlt (K.-G. 3, 39; Migne 20, 300). Wenn er also dennoch einmal für einen Tropus einsteht, dann mußte dieser am Tage liegen. Ueber unsere Erklärung des in Rede stehenden Verses ist Herr Mücke sehr ungehalten. Er nennt sie eine „ungereimte Metapher".

Schließlich rückt Herr Mücke mit einem andern Schriftbeweis vor. Aus drei Aussprüchen Christi, drei „Christusoffenbarungen", will er beweisen, daß Petrus nicht in Rom war. Hierdurch behauptet er, seinem Werke eine „edle, infallible Krone" aufzusetzen, welche viel „köstlicher als die dreifache, mit Gold und Edelsteinen geschmückte Tiara des Papstthums ist" (S. 14). Uns erinnert sein Beweisverfahren nicht so fast an eine „köstliche Krone", denn an die heitere Schellenkappe. Das erste „Herrnwort" ist Offenb. 18, 4. 5: Der Ruf des Engels, welcher das Volk Gottes auffordert, die gefallene Babylon (Rom) zu verlassen. Darnach der Beweis: Gott befiehlt, von Rom fortzugehen. Petrus hätte eine „mit so viel Strapazen verbundene Reise" aus dem Oriente nach Rom nicht antreten dürfen, ohne Gott im Gebete zu befragen, und Gott konnte ihm nur dieselbe Antwort geben, die durch den Engel der Geheimen Offenbarung verkündet worden war. Die unerläßliche Voraussetzung solcher Exegese ist zunächst dieß: jene Worte seien so früh geschrieben, daß damals Petrus noch lebte. Das aber ist unbewiesen, ja unbeweisbar, während das Gegentheil wohlerwiesen bleibt. Und ferner: wie in aller Welt will denn der Herr Licentiat irgend wahrscheinlich machen, daß Gott dem Petrus die nämliche Weisung geben mußte? Wenn man in verheerender Epidemie vielen den Rath geben kann, sich zu flüchten, darf man dieses auch Priestern und Aerzten anempfehlen?

Das zweite „Herrnwort" ist Joh. 21, 18: „Als du jünger warst, gürtetest du dich und wandeltest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und dich führen, wohin du nicht willst." Wie manche andere, erklärt Mücke das Händeausstrecken von der Hülflosigkeit des Greisenalters, trägt es aber vor, als wäre es seine selbsteigenste Erfindung. Was soll das aber zur Richtigkeit der päpstlichen Nachfolgerschaft? Der Sinn der Stelle ist nach Mücke: Erst im höchsten Greisenalter wirst du gemartert werden. Petrus hat aber in Babylon das höchste Greisenalter erreicht. Folglich ist er dort gemartert worden, oder wir müssen annehmen, daß er die „kolossale Weltreise" zurückgelegt, wo er vor Altersschwäche nicht mehr die Hände brauchen konnte, geschweige denn die Füße. Aber, Herr Licentiat, Ihr jahrzehntelanger Aufenthalt Petri in Babylon ist ein Traum; wollen Sie die größte Culturmacht der Weltgeschichte mit Träumen vernichten?

Nun wird aber die „edle, infallible Krone des Schriftbeweises“ dafür, daß Petrus nie in Rom war, auf die Spitze getrieben. Es soll dieß „infallibel“ aus der Offenbarung hervorgehen, auf die sich der hl. Petrus in seinem zweiten Briefe beruft (1, 14). Nach Ihrer Uebersetzung: „Ich weiß, daß ich meine Hütte bald ablegen muß, wie mir denn auch unser Herr Jesus Christus eröffnet hat.“ Ihr Gedanke abermals in Kürze: Das kann nicht in der neronischen Verfolgung geschrieben sein, weil es sich da von selbst verstand, daß der Tod bevorstehe und die Offenbarung ganz unnütz wäre. S. 17 weisen Sie darauf hin, wie die „Greisenhaftigkeit“ des hl. Petrus durch den orientalischen Tropus des „Händeausstreckens“ „so beredt vor Augen gemalt wird“. In der „Ermattung und Erlahmung der Kräfte“ kann Petrus sich nicht einmal mehr selbst „schürzen“, nicht mehr „einherwandeln“. S. 20 behaupten Sie, die Offenbarung des nahen Lebensendes sei inmitten der Verfolgung unnütz, darum nicht geschehen — als ob eine „prophetische Kundgebung“ bevorstehenden Todes, wo die Altersschwäche den höchstmöglichen Grad erreicht hat, nicht noch viel unnützer wäre! Die „infallible Krone“ Ihres Werkes ist somit weder eine Krone, noch infallibel, sondern leerer Dunst. Wir schließen mit dem Worte Tertullians: Misereor tui, Marcion, frustra laborasti! Eitle Mühe! Herr Licentiat, unser Beileid!

